I CLASSICI CRISTIANI

ALTO ASSISTENTE: CARDINAL PIETRO MAFFI

LATTANZIO

SE DIO PUÒ ADIRARSI

....

ERMIAS IL FILOSOFO - LO SCHERNO

EZIO CANTAGALLI - SIENA

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Nihil obstat quominus imprimatur.
Can. Aemilius Giorgi, Cens. Eccles.
Senis, 14 Maji 1929.

IMPRIMATUR
Senis, ex Curia Arch., die 20 Maji 1929.
C. Barbieri, Vic. Gen.

REGOLE PER L'ABBONAMENTO

1. - I "*Classici Cristiani*„ sono divisi in tre serie: Antichi, Medievali, Moderni.

2. - La pubblicazione dei "*Classici Cristiani*„ è bimestrale; ogni anno cioè escono sei volumi.

3. - Ogni volume è compilato da fedeli alla causa della Chiesa Cattolica.

4. - L'abbonamento ai "*Classici Cristiani*„ è annuale: ha inizio sempre col mese di gennaio.

5. - Il prezzo dell'abbonamento annuo ai "*Classici Cristiani*„ in Italia e nelle Colonie, è di L. 36; estero L. 45 e deve essere rimesso a EZIO CANTAGALLI, EDITORE - SIENA.

6. - L'abbonamento all'opera completa costa L. 500.

7. - La quota annuale dell'abbonamento ai "*Classici Cristiani*„, per l'Italia e le Colonie, può essere versata anche in rate: L. 6 ogni due mesi.

...

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL'EDITORE

TIP. EX-COMBATTENTI - SIENA

LATTANZIO

SE DIO PUÒ ADIRARSI

CLASSICI CRISTIANI

ALTO ASSISTENTE: CARD. PIETRO MAFFI

LATTANZIO

SE DIO PUÒ ADIRARSI

a cura del Sac. Prof. Ermanno Neri

6014

ANNO DOMINI MCMXXIX

EZIO CANTAGALLI - SIENA

20
SM
786

A SUA

EMINENZA REVERENDISSIMA

IL SIGNOR CARDINALE

GIOVANNI BATT. NASALLI ROCCA

ARCIVESCOVO DI BOLOGNA

INTRODUZIONE

¶ *Se un'iscrizione scoperta a Cirta, la moderna Costantina, non ci avesse offerto l'epitaffio di una iscrizione il cui nome era* L. Caecilius Firmianus (1), *ancor oggi non conosceremmo precisamente il nome di Lattanzio. S. Girolamo lo chiama qualche volta* Lactantius (2), *qualche volta* Firmianus (3) *ed anche* Firmianus qui et Lactantius (4). *Quindi* Firmianus *corrisponderebbe al* cognomen *di famiglia,* Lactantius *al soprannome. I maggiori dubbi erano sul* nomen: *alcuni manoscritti hanno la forma* Caelius, *altri* Caecilius; *ma anche oggi non possiamo con sicurezza affermare quale dei due sia il vero. Però, dopo*

la scoperta riferita, possiamo quasi con certezza affermare che il nome fosse: L. Caecilius Firmianus qui et Lactantius. *Il* nomen *e il* cognomen *si trovano anche nei mss. del* " De mortibus persecutorum „ [L]ucius [C]aecilius; *notizia di grande importanza, perchè ormai non si può più dubitare che quest'opera non sia di Lattanzio. Anche l'opinione di coloro che sostenevano che Lattanzio fosse nato a Fermo nel Piceno cade da sè, perchè se fosse veramente nato a Fermo* - Firmum - *non si avrebbe avuto* Firmanius *ma* Firmanus; *ora* Firmanius *è la derivazione da* Firmus, *nome di persona, come* Flaccianus *da* Flaccus, Florianus *da* Florius *ecc.*

¶ *Che Lattanzio sia nato in Africa nessuno più lo mette in dubbio; ma la città è incerta. Si suol designare il territorio di Cirta e di Mascula, cioè della Numidia, come luogo di nascita. I suoi genitori furono certamente pagani: ce lo dice egli stesso in molti luoghi delle sue opere, ma non con altrettanta certezza possiamo indicare l'anno della sua nascita. Se si pensa però che Costantino, elevato alla dignità di Cesare nel 317, lo chiamò nelle Gallie ad educare il figlio Crispo, non erriamo di molto se la poniamo circa il 250.*

Fu discepolo di Arnobio, retore di Sicca (*), e ben presto superò il maestro per il suo ingegno e per la sua dottrina. Quando Diocleziano salì al trono, lo chiamò come insegnante di retorica a Nicomedia, ed egli vi si recò insieme al grammatico Flavio nel 290 (*). Aveva allora 40 anni.

¶ *La fama e gli onori che Lattanzio attendeva dal suo insegnamento non corrisposero ai desiderî; i filosofi e i letterati greci derisero anzi questo maestro di retorica latina, che nessuno andava ad ascoltare. Il nome di un solo scolaro è giunto fino a noi, Demetriano, al quale Lattanzio dedicò per gratitudine alcune delle sue opere. Di questi anni amari e tristi parla nei suoi lavori, dove affiora un accorato sentimento di dolore per lo sterile e inutile insegnamento. Non manca però, quando gliene capita l'occasione, di mettere a nudo tutte le immoralità e il tenor di vita di questi filosofi greci, la cui vita era ben diversa da quello che andavano insegnando (*). E come suole accadere in simili prostrazioni dell'animo, Lattanzio trovò ogni suo conforto nello studio; la sua anima era troppo esacerbata pei dolori che gli facevano provare per domandare ad essi qualche sol-*

lievo. Nello studio invece trovò la pace. E scrisse di retorica, di grammatica, di filosofia, di geografia e di metrica (8).

¶ *Fu in questo periodo, forse tra il 290 e il 303, che egli si convertì al Cristianesimo. Scoppiò poi la terribile persecuzione di Diocleziano. Il portamento austero e dignitoso, la riservatezza nel parlare, la tranquillità con la quale ascoltava le invettive e i sarcasmi contro i Cristiani, allontanarono da Lattanzio ogni sospetto* (9). *E neppure quando, dopo l'abdicazione di Diocleziano, la persecuzione s'abbattè come una tempesta contro i letterati e le scuole di retorica e di filosofia, Lattanzio ebbe a soffrir nulla. In Nicomedia, la città dei suoi sogni e dei suoi dolori, visse fino alla vecchiaia. Lo trasse di là, come abbiamo visto, nel 317, Costantino, per darlo come precettore a suo figlio maggiore Crispo* (10). *Questa è l'ultima notizia che sappiamo della vita di Lattanzio. Gli ultimi anni della sua vita, il luogo, il tempo della sua morte ci sono ignoti.*

¶ *Passando ora ad esaminare le sue opere, sarà opportuno distinguere quelle che in parte*

scrisse prima della sua conversione, da quelle che scrisse dopo. Molte delle prime sono andate perdute.

¶ *1)* Symposium *ossia* sermones convivales. *Sono cento enigmi colla relativa spiegazione. Lo scrisse ancor giovanetto, quando si trovava in Africa* (11), *e ricorda il* Banchetto dei sette savi *falsamente attribuito a Plutarco o il* Banchetto dei sofisti d'Ateneo. *Alcuni lo attribuiscono a un certo Sinfosio* (12).

¶ *2)* Hodoeporicum (ὁδοιπορικόν) Itinerarium. *In esso l'autore descrive il suo viaggio dall'Africa in Nicodemia* (13). *È in esametri, e fu scritto probabilmente verso il 290.*

¶ *3)* Grammaticus. *È contemporaneo all'*Itinerarium. *Tratta di grammatica e di metrica* (14).

¶ *4)* Ad Asclepiadem, libri duo (15). *Non sappiamo chi fosse questo Asclepiade. Aveva dedicato a Lattanzio il suo libro* "De providentia summi Dei„ (16) *e Lattanzio, a sua volta, gli dedicò uno dei suoi libri.*

¶ *5)* Ad Probum epistolarum, libri quatuor (17). *Ci rimangono di queste lettere due frammenti, uno sui metri che usarono i poeti comici, l'altro sui Galati* (18).

¶ *6)* Ad Severum epistolarum, libri duo (19).

Questo Severo era parente dello scrittore spagnolo Acilio Severo, morto durante il regno di Valentiniano I. (364-375) ([20]).

¶ *7)* Ad Demetrianum auditorem suum epistolarum, libri duo. *Demetriano è lo stesso personaggio a cui è dedicato il* " De Opificio Dei „ ([21]). *Queste lettere si può sicuramente affermare che furono scritte dopo la sua conversione.*

¶ *Vengono inoltre attribuiti a Lattanzio i tre poemetti:*

1) De Resurrectione Domini.

2) De Passione Domini.

3) De Ave Phoenice.

¶ *Il primo è opera invece di Venanzio Fortunato* ([22]), *il secondo di un umanista del Rinascimento e il terzo non si può dire con certezza che sia opera di Lattanzio. Vi si racconta la favola di quell'uccello che ogni mille anni viene dall'Oriente in Fenicia e muore sopra una palma* (φοίνιξ). *Il cadavere s' incendia da sè e dalle ceneri vien fuori un verme che diventa farfalla, la quale riporta il resto delle ceneri nel tempio del Sole a Eliopoli in Egitto, e poi ritorna in Oriente* ([23]).

¶ *Le opere scritte dopo la conversione del nostro, possono essere così indicate:*

1) De opificio Dei vel formatione hominis, liber unus.

2) Institutionum divinarum adversus gentes, libri septem.

3) De ira Dei, liber unus.

4) Institutionum divinarum epitome.

5) De mortibus persecutorum o " de persecutione „ liber unus.

¶ *Il* " De opificio Dei „ *composto durante la persecuzione di Diocleziano, non possiamo dire in quale anno precisamente fu scritto. Secondo l' Harnack, nel 303-304; secondo il l'Ebert ed il Bardenhewer, nel 304; secondo il Monceaux, negli ultimi mesi del 305, ma certamente prima delle* Institutiones ([24]).

¶ *È dedicato ad un certo Demetriano, che Lattanzio amò profondamente e che poi, come lui, si convertì al Cristianesimo. In questo scritto Lattanzio vuol dimostrare che il corpo umano, perfetto com'è in tutte le sue parti e veramente grande per la sua bellezza e armonia in relazione a quello degli altri animali, non può essere che opera di Dio, la più grande di tutte le sue creazioni, e, come tale, destinato dalla sua Provvidenza al più nobile e al più eccelso dei fini.*

¶ *Le* Institutiones divinae *costituiscono l'opera principale di Lattanzio. Furono scritte in diversi tempi tra il principio del 307 e il principio del 311* ([25]). *Le meditò lungamente. I tempi erano però ormai maturi per una dimostrazione completa della verità cristiana. Gli ultimi tentativi fatti dai filosofi pagani per confutare il Cristianesimo sul terreno filosofico erano falliti. È merito di Lattanzio di aver ben compreso il momento opportuno per rivolgersi colle sue dimostrazioni della verità cristiana alla società cólta del suo tempo, a quella società che, fino allora, s'era mostrata restia a voler accogliere qualsiasi argomento della filosofia cristiana. E le "*Divinae Institutiones*" mirano appunto a ciò: a toglier via di mezzo l'ultimo ostacolo che si frapponeva alla verità cristiana.*

¶ *Quando si pensa che due anni soltanto ci dividono dalla composizione dell'opera alla proclamazione dell'editto di Costantino, noi possiamo con sicurezza affermare che l'opera di Lattanzio non fu senza una grande efficacia al riconoscimento completo della potenza della religione cristiana. L'opera si compone di sette libri, ciascuno dei quali porta un titolo a sè, ma Lattanzio si pro-*

pone di "trarre gli uomini dalla via dell'errore e di ricondurli su quella della verità,, [26].

¶ *Nel primo libro* "De falsa religione,, *Lattanzio vuol dimostrare l'esistenza della Provvidenza* [27], *l'unità di Dio* [28] *e l'assurdità del politeismo* [29].

¶ *Nel secondo* "De origine erroris,, *confuta tutte le credenze popolari pagane e sostiene che il monoteismo è l'unica vera religione.*

¶ *Nel terzo* "De falsa sapientia,, *dimostra come la filosofia pagana non sia che un insieme di contradizioni da qualunque punto essa venga esaminata.*

¶ *Nel quarto* "De vera sapientia et religione,, *prende ad esaminare il Cristianesimo e dimostra che soltanto Cristo ha portato dal cielo la vera sapienza* [30].

¶ *Il quinto* "De iustitia,, *è dedicato all'esaltazione della giustizia, la più grande fra tutte le virtù. Solo i Cristiani possono comprenderla e sentirne tutta la bellezza, perchè essi soli conoscono Dio.*

¶ *Nel sesto* "De vero cultu,, *ci mostra il vero culto divino, che ha per fondamento la giustizia.*

¶ *Il settimo* "De vita beata„ *tratta della vita futura e della beatitudine che aspetta il Cristiano per il culto da lui tributato a Dio* ([31]).

¶ *Ad istanza di un certo Pentadio, Lattanzio compilò le* Divinae Institutiones, *dalle quali uscì l'*Epitome divinarum institutionum. *Non ne conosciamo con esattezza la data della composizione, ma certamente devono esser passati alcuni anni da quello in cui le* Institutiones *uscirono al loro compendio. Forse ne passarono cinque o sei, ammettendo che l'opera principale sia stata pubblicata nel 311.*

¶ *Lattanzio, da quanto egli stesso ci dice nella prefazione, seguì ben volentieri il consiglio dell'amico Pentadio* ([32]), *il quale gli faceva rilevare che pochi avrebbero letto le* Institutiones, *piene com'erano di dottrina così profonda e molteplice da non essere intesa senza un grande studio, da molti tanto aborrito.*

¶ *L'*Epitome *fu scoperta nel 1711 da Scipione Maffei a Torino in un codice del VII secolo. Egli stesso ne pubblicò i primi cinque capitoli. Il Pfaff, che fu contemporaneo*

del Maffei, nel 1712 faceva la stessa scoperta e pubblicava intera l'edizione dell' Epitome.

Ed ora passiamo al " De ira Dei ,,.

¶ La sua composizione risale subito dopo la pubblicazione delle " Institutiones ,, (33). È dedicato ad un certo Donato (34), lo stesso personaggio al quale è dedicato il " De mortibus persecutorum ,,. " Seponatur locus de ira Dei, quod uberior materia est, et opere proprio latius exequenda ,,.

¶ Il " De ira Dei ,, non cede all' Epitome come esposizione sintetica delle idee di Lattanzio, in particolare della sua polemica contro l'epicureismo e lo stoicismo, più contro il primo che il secondo, esaminati dal punto di vista della Provvidenza, della bontà e vigore di Dio. Leibniziana è la sua teoria sul male e sul nesso tra l'odio e l'amore; strettamente cristiane le idee, ma tutto classico il terreno della discussione. Il problema filosofico sbocca in una soluzione religiosa; lo spunto è già nelle Instituzioni e lo sviluppo filosofico-politico, a forti tinte polemiche, è nel " De mortibus persecutorum ,,. La tesi fondamentale del " De mortibus persecutorum ,, è storicamente insostenibile, an-

che a prescindere dal fatto che ogni storia a tesi non è mai storia. Ogni mediocre conoscitore del passato sa che non tutti i persecutori del Cristianesimo furono sovrani inetti e non tutti finirono malamente. Lo scritto interessa vivamente come primo saggio cristiano di filosofia della storia, come opera d'opposizione religiosa e di reazione romana, aristocratica, atta anche a fornire allo storico paziente e prudente alcuni elementi di giudizio sull'età di Diocleziano e di Costantino. I critici si sono affaticati ed accapigliati a lungo per stabilire l'autenticità o meno di questo opuscolo di Lattanzio, ma oggi la questione può considerarsi pacifica e positivamente superata. Una falsa attribuzione dovrebbe risalire sino allo stesso quarto secolo e senza che se ne intraveda ragione alcuna.

¶ È una trattazione da cui esula intenzionalmente lo spirito dottrinale-filosofico per assumere carattere storico-polemico: aggressivo, rapido lo stile, precisi, concreti i particolari, abbondanti le allusioni d'attualità, sullo sfondo la sovreccitazione del Cristianesimo nell'ora del trionfo.

¶ È dedicato ad un martire e diretto ai let-

tori già cristiani, bramosissimi più del contenuto che della forma; non diversa poi è la passionalità che anima alcuni passi delle Istituzioni (35).

¶ *Lattanzio è ben lontano dall'essere nel mondo letterario dei primi secoli del Cristianesimo una di quelle radiose apparizioni destinate a lasciare per lungo tratto nella storia della civiltà un profondo solco di luce, a cui le menti, nell'incertezza della via, si volgano come ad un faro. Pure coi suoi scritti giovò non poco alla causa cristiana.*

¶ *Il suo nome non può andar disgiunto da uno dei più gravi ed importanti avvenimenti dell'evoluzione storica del Cristianesimo, quello della conciliazione tra Chiesa e Impero e del trionfo definitivo della religione perseguitata, perchè Lattanzio non solo ha contribuito a determinarlo, ma ne è stato il primo e il più efficace narratore. Vi ha contribuito, essendosi costantemente prefisso in tutta la sua produzione letteraria, in cui il Cristianesimo è trattato sotto l'aspetto filosofico, lo scopo di conquistare alla fede la classe degli spiriti cólti ed eletti, la quale*

aderiva ancora alle dottrine tradizionali e la cui conversione ritenevasi indispensabile alla piena vittoria della Chiesa.

¶ E quando nel 313 il sogno dei Martiri e dei fedeli divenne fulgida realtà, Lattanzio riassunse ed abbracciò in uno sguardo sintetico la lunga serie delle forti ed epiche lotte più che bisecolari sostenute dalla Chiesa contro gli attacchi del paganesimo, e coronate dall'evento grandioso della conversione di Costantino e dell'editto di Milano. Come pensatore, Lattanzio non può in verità vantare il merito d'aver fondato un nuovo sistema di teorie filosofiche. Le sue opere in gran parte sono compilazioni da quelle di Cicerone e di Seneca. Fornito di una vasta erudizione, possedeva in grado eminente la capacità d'appropriarsi le idee altrui, di rielaborarle e di esporle in una forma semplice ed elegante.

¶ Come Cicerone, il suo principale modello, aveva tentato di piegare le forme dei sistemi filosofici greci alla mentalità ed al gusto romano, così Lattanzio - in ciò appunto consiste la sua grande originalità - si sforzò di adattare le teorie filosofiche al dogma cristiano. Questo tentativo non solo non nocque

al Cristianesimo, ma volse a perpetuare, attraverso l'opera dei dottori della Chiesa, attraverso Ambrogio e Agostino, il pensiero degli spiriti magni dell'antichità. Del resto il valore di Lattanzio può esser solo compreso quando lo si consideri in relazione con gli autori che lo precedettero nel campo dell'apologetica cristiana ed ai quali egli senza dubbio attinse, sì, largamente, ma completandone ed insegnandone gli argomenti polemici e dottrinali in un sistema che mira a costruire, oltre che a distruggere.

¶ Su Lattanzio teologo si può ripetere lo stesso giudizio che su Lattanzio filosofo. La sua originalità consiste precisamente non nella novità delle proprie concezioni, ma nell'arte di presentare e di dimostrare le idee religiose insegnate dalla tradizione ecclesiastica. Nè questo deve sembrare piccolo merito per Lattanzio.

¶ Nel modo d'impostare un dato problema, un autore può dimostrare tanta originalità, quanta ne occorre per risolverlo. Tale verità vale a più forte ragione per il Cristianesimo, campo così sconfinato e complesso di dottrine dogmatiche, teologiche e morali, che chiunque si metta a percorrerlo per conoscerne la vera

essenza e stabilirne i principî fondamentali, trova sempre modo di considerarlo sotto un aspetto nuovo, sotto una luce diversa che risponda meglio alle proprie tendenze intellettuali e morali. Come infatti per Tertulliano il Cristianesimo s'impernia intorno al concetto fondamentale del peccato, per Cipriano intorno a quello della disciplina ecclesiastica, e per Arnobio intorno all'idea pessimistica sull'insufficenza della ragione umana, così per Lattanzio si compendia nella teoria della Provvidenza.

¶ Varie ragioni spingevano il nostro autore ad insistere su questo dogma. In primo luogo, la sua indole tranquilla, riflessiva, serena, per la quale la visione ottimistica del mondo che, come una città sapientemente organizzata, si concepisce governata da Dio, giudice sommamente saggio e sommamente buono, soddisfaceva ogni aspirazione d'ordine e di pace.

¶ Inoltre l'idea della Provvidenza non appartiene esclusivamente al Cristianesimo, ma anche a molte altre religioni, e, quel che più importa, a parecchi sistemi filosofici. Per esempio, nell'orbita della dottrina stoica, il dogma della Πρόνοια occupa il centro, e Ci-

cerone stesso lo predilige su tutti gli altri. Era naturale che Lattanzio, così fedele ammiratore dell'Arpinate, e d'altra parte così incline a vedere nel Cristianesimo una dottrina eminentemente filosofica, si lasciasse attrarre anch'egli da quel principio, ch'era l'anello di congiunzione tra la filosofia greco-romana e la religione cristiana.

¶ Ma se è vero il fatto che nelle opere di Lattanzio lo spirito apologetico e filosofico predomina sul teologico, non è men vero che esse contengono una dottrina, povera quanto si vuole d'originalità, ma non per questo priva di grande interesse storico, in quanto ci mostra quale concetto del Cristianesimo, nell'età di Costantino, avesse un retore e un filosofo, diventato cristiano, senza aver cessato d'essere retore e filosofo.

¶ La concezione del mondo è penetrata da un caratteristico dualismo, che trova la sua più chiara esplicazione nella sentenza che il male è la presupposizione necessaria del bene. Dio e il diavolo stanno nell'universo l'uno di fronte all'altro. Da Dio derivano gli Angeli, il giorno, la luce, il Paradiso, la virtù, la vera religione, la vita eterna; dal diavolo, i demoni, la notte, le tenebre, l'Inferno, il

vizio, l'idolatria e la morte. Con ciò Lattanzio, incautamente, rasenta è verò la teoria dei manichei, i quali credevano alla lotta eterna tra il bene ed il male, ma si salva dal pericolo eretico, ammettendo che il diavolo sia stato creato da Dio e che ogni lotta cesserà col giudizio universale.

¶ Lo stesso dualismo si ritrova nella teoria antropologica. L'uomo è costituito di corpo e d'anima. Per l'anima egli ha relazione con Dio; per il corpo, con Satana. Per quella tende alla virtù; per questo, al vizio. Ignea, quanto all'essenza, l'anima fu creata immediatamente da Dio ed è quindi immortale ([36]).

¶ Lattanzio pare che non ammetta uno Spirito Santo diverso dal Figlio di Dio. Dalle lettere che scrisse a Demetriano appare come qualche volta lo sopprima e qualche volta lo confonda ora con il Padre ora con il Figlio. Lattanzio ammette il millenarismo ([37]). Come il mondo fu creato in sei giorni, così deve anche consumarsi in sei millenni " poichè mille anni sono come un giorno innanzi a Dio ,,. Ne mancano ancora dugento secondo Lattanzio per arrivare ai seimila anni, dopo dei quali sarebbe venuto il regno millenario corrispondente al giorno di riposo

della creazione, nel quale avrebbe regnato Cristo coi giusti risorti. Dopo, il diavolo sarà nuovamente libero e insieme con i pagani, assiederà Gerusalemme, la città di Dio; ma allora divamperà l'ira di Dio e sterminerà gli empi. Seguirà tosto la Resurrezione di tutti gli uomini e il giudizio universale ([38]). *Il linguaggio di Lattanzio fu sempre più filosofico che teologico, quando parlò della generazione del Verbo; però nelle* Istituzioni ([39]) *parlò della divinità e consustanziabilità del Verbo con una precisione rigorosamente dogmatica.*

¶ *Dice giustamente S. Girolamo "Lattanzio abbattè più il paganesimo, anzichè stabilire solidamente la dottrina cristiana ,,.*

¶ *Sostiene l'efficacia del battesimo, ma non parla nè dell'Eucaristia, nè degli altri Sacramenti. Non ammette il culto esteriore, basta esser più di cuore per accostarsi a Dio. Ben giustamente osserva il Moricca nel volume citato* ([40]): *"L'opera di Lattanzio potrebbe rassomigliarsi ad un edificio, il quale, mentre all'esterno invaghisce l'occhio dell'osservatore con la purezza della linea architettonica, nasconde purtroppo nel suo interno molti e gravi difetti di costruzione ,,. Certe dottrine*

un po' eterodosse, le enormi lacune nella cognizione della letteratura ecclesiastica, e, più ancora, dei testi biblici, mostrano come Lattanzio, allo stesso modo che Arnobio, non fosse penetrato in tutto lo spirito dalla vera dottrina del Cristianesimo. Il sentimento cristiano non scaturisce dalla profonda sorgente dell'anima, ma sfiora appena la superficie della sua opera e del suo pensiero; onde ben a ragione Girolamo gli rimprovera l'imperitia scripturarum (41), *e dice di lui:* " Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit (42) ,,.

¶ *Ma Lattanzio è veramente grande nell'amore per la forma. Egli capì perfettamente che le classi cólte alle quali si rivolgeva non l'avrebbero letto se non avesse usato una lingua simile a quella degli scrittori classici. I* simpliciores *erano già convertiti al Cristianesimo nel quarto secolo, al trionfo definitivo della Chiesa restava da compiere la conquista dei dotti e degli intellettuali. E Lattanzio riuscì nel còmpito, che si era prefisso.*

¶ *S. Girolamo disse di lui:* " Quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae ,,. *Nessuno più di lui ebbe* " vivam antiquitatis cognitionem et amplam scientiam veterum scriptorum et

poetarum „. *Eusebio lo chiama* " vir omnium suo tempore eloquentissimus „. *Il Petrarca,* " vir doctus et eloquens fide plus eloquioque sacer, exundans lacteo torrente, magnus vir et poetarum et philosophorum notitia et Ciceroniana facundia et catholica religione clarissimus ([43]) „. *Leonardo Aretino scrive essere stato Lattanzio* " vir omnium cristianorum procul dubio eloquentissimus ([44]) „. *Pico della Mirandola si chiede* " Quis apud nos non videat esse Ciceronem, sed Christianum, hoc est aliquem qui eum ad lineam unguemque expresserit? Quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo? ([45]) „.

Sac. ERMANNO NERI

Siena, maggio 1929.

NOTE ALL'INTRODUZIONE

(1) CIL. VIII. 7241. D[is] M[anibus] L. Caecilius Firmanius [vixit] a[nnis] XXV h[ic] s[itus] e[st].

(2) Hieron. Chron. ad ann. 2333-317 d. Cr. (ed. Schoen, 2 pag. 191).

(3) Hieron. Comment. in ep. ad Gal., II. 4. Vedi anche Harnack Gesch, der altchristl. Litt., I. pag. 740 e sgg.

(4) Hieron., De vir. ill. 8.

(5) Città dell'Africa, chiamata anche Sicca Veneria o Sicca Colonia. Vedi anche Hieron, De vir. ill., 80; Epist. 70. 5, per quello che riguarda l'insegnamento di Arnobio.

(6) Hieron. De vir. ill. 80.

(7) Divin. inst. I. 20. 15-16.

(8) Hieron. De vir. ill. 80.

(9) Divin. inst. V. 2. 2; 4. 1.

(10) Hieron. De vir. ill. 80.

(11) Hieron. De vir. ill. 80.
(12) Vedi Riese, Anthol. lat. n. 286.
(13) Hieron. De vir. ill. 80.
(14) Hieron. De vir. ill. 80.
(15) Hieron. De vir. ill. 80.
(16) Divin. inst. VII. 4. 17.
(17) Hieron. De vir. ill. 80.
(18) Hieron. Comment. in Epist. ad Galatas.
(19) Hieron. De vir. ill. 80.
(20) Hieron. De vir. ill. 80.
(21) De Opific. Dei I. 1; 20. 1; Divin. inst. II. 10. 15; Hieron. De vir. ill. 80.
(22) Fortunato, Carm. III. 9. Cfr. Brandt, Wiener Sitzungsber, CXXV. 1891. pag. 132; Lactanti opera, II. 1. pag. 33 e sgg.
(23) Vedi Gerhard - Rauschen. Manuale di Patrologia. Firenze 1908, pag. 134.
(24) Il *De opificio Dei*, fu scritto prima delle *Institutiones*, ma di poco. Vedi *De opificio Dei*, 15. 5-6; 20. 1-9. Vi si trova (Divin. inst., II. 10-15) il personaggio a cui è dedicato: *Nuper proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi.*
(25) Diversa è l'opinione del Lobmüller e del Bardenhewer. Essi sostengono che Lattanzio avrebbe scritto le *Institutiones* fra il 305 e il 310; l'Harnack pone la data della composizione tra il 305-6 e il 311; il Pichon invece (Lactance, p. 21) tra il 306 e il 313; lo Schanz tra il 304 e il 313.
(26) Divin. inst. I. 1. 21. Vedi anche I. 1. 8; IV. 28. 1; V. 4. 3.

(27) Divin. inst. I. 2.
(28) Divin. inst. I. 3-7.
(29) Divin. inst. I. 8-23.
(30) Divin. inst. IV. 1-21.
(31) Divin. inst. VII. 1-13.
(32) Lattanzio lo chiama: *Pentadi frater*. Vedi Epitom., praefat., 1-2.
(33) Lattanzio accenna assai spesso nelle *Divinae Institutiones* (II. 17. 5) al *De ira Dei*.
(34) *De ira Dei*, I. 1; 22. 1.
(35) Luca De Regibus - Lattanzio - Torino, pagg. 9-10.
(36) U. Moricca - *Storia della letteratura latina cristiana*. Vol. I, pagg. 660-661. Alcune notizie sulla vita e qualche giudizio sulle opere di Lattanzio sono stati tolti dal Moricca stesso.
(37) Divin. instit. Cap. 14 e sgg.
(38) Rauschen vedi op. cit.
(39) Divin. instit. Lib. IV. Cap. XXIX.
(40) U. Moricca op. cit. pag. 663.
(41) Hieron. Comm. in Gal. ad IV. 6; Epist. 84. 7.
(42) Hieron. Epist. 58. 10.
(43) *Epistolae seniles* Lib. I. Ep. IV. *ad Joannem Bocaccium*.
(44) In epistola ad *Constantiam Sfortiam*.
(45) De studio divinae atque humanae philosophiae Lib. I. Cap. 7. Fu appunto Pico della Mirandola che diede a Lattanzio il nome di Cicerone cristiano. [Opera omnia, 1573 pag. 21].

NOTA BIBLIOGRAFICA

Molte sono le ristampe delle opere di Lattanzio. Dal sec. IV, in cui visse, sino ai giorni nostri furon ristampate più di cento volte; ma furono poco lette tra il sec. IV e il VII. Dopo il sec. VII e avanti il XIII comparvero circa venticinque libri contenenti o tutti gli scritti di Lattanzio o alcuni con qualche frammento.

Nel secolo XIV e durante il Rinascimento le opere di Lattanzio ebbero grande fioritura, e i manoscritti si moltiplicarono e ben dugento codici di quel tempo contenevano le "Institutiones,, e molti anche i libri "De opificio Dei,, e il "De ira Dei,,. Un'edizione delle sue opere comparve in Italia fino dal 1465; essa è il libro stampato più antico che porti una data. Buona è l'edizione curata da Le Brun e Lenglet nel 1748 a Parigi. Tra le moderne la migliore edizione e completa delle opere di Lattanzio è quella di Samuele

Brandt nel Corpus script. eccles. lat. *vol. XIX e XXVII, Milano 1890, sulla quale è stata condotta questa traduzione pei "Classici Cristiani". Sono sempre utili l'edizioni del* Migne *(Patr. lat. VI-VII) e del* Fritzsche, *Lipsia 1842. I codici più importanti sono:* Bononiensis *701;* Sangallensis *213 G;* Parisinus *1663 R;* Palatinus Vaticanus *161;* Montepessulanus *141 M;* Parisinus *1662 P;* Valentianensis *187 V;* Parisinus *1664 S;* Casinensis *595;* Gothanus *g. Di traduzioni c'è quella di* Fr. de Maucroix, *uscita a Parigi nel 1680; ed in Inghilterra quella di Gilb. Burnet, edita a Londra nel 1686. Chi volesse maggiormente approfondire gli studi su Lattanzio può consultare la bibliografia qui sotto indicata.*

OPERE GENERALI

Allard P. - *Storia critica delle persecuzioni, ediz. ital. di E Lari, Firenze 1923. - La persecution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise, Parigi 1900.*

Ch. Leullier - *Etudes sur Lactance apologiste de la religion chrétienne (Thèse), Caen, 1846.*

Labriolle Pierre (De) - *Hist. de la littérature latine chrétienne. Parigi, 1924.*

Carena M. - *La critica della mitologia pagana negli apologeti greci del II secolo, in "Didaskaleion", 1923, 1-2.*

Ebert - *Gesch. der christ. latein. Literatur. Lipsia, 1874.*

P. Monceaux - *Hist. Litt. de l'Afric. crét. III, Paris 1905 pagg. 287-359.*

Bardenhewer - *Gesch. der altkirchl. Liter., II² Freiburg i. Br., 1904, pagg. 525-549.*

Schanz - *Gesch. der röm. Liter. III², München, 1922, pagg. 413-437.*

Brandt - Ueber die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden *bei Lact. in '' Sitzungsbericte d. K. Akad., der Wiss. in Wien ,, CXVIII e CXIX, 1889.*

Ueber das Leben des Lactantius, ibid., CXX, 1890.

Ueber die Enstehungsverhälnisse der Prosaschriften des Lact., ibid, CXXV, 1891.

Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift '' De opif. Dei ,, in '' Wiener Studien,,. XIII, 1891.

Freppel - *Commodien, Arnobe, Lactance, Parigi 1893.*

R. Pichan - *Lactance. Etude sur le mouvement philos et religieux sous le règne de Costantin. Paris, 1901.*

Harnack - *Gesch. der altchristl. Liter., I, Leipzig, 1893, pagg. 736-744; II, Leipzig, 1904, pagg. 415-426.*

Th. Stangl - *Lactantiana, in Rhein. Mus. 70, 1915, pagg. 224-252.*

Giobbio A. - *Chiesa e Stato nei primi secoli del Cristianesimo, Milano, 1914.*

Causse A. - *Essai sur le conflit du Christianisme primitif et de la civilisation, nella '' Revue de l'hist. des religions ,, luglio-ottobre 1918.*

De Regibus Luca - *Storia e diritto romano negli Acta martyrum, Torino, 1926.*

Burckhardt - *Die, Zeit Costantins des Grossen. Lipsia, 1853.*

Broglie A (De) - *L'Eglise et l'Empire Romain au IV siècle, Parigi 1856.*
Boissier. G. - *La fin du paganisme, Parigi, 1903.*
Baudin M. - *Les moralistes Chrétiens, Parigi, 1923-24.*
Lebreton I. - *Le monde paien et la conquête chretienne, negli "Etudes,,. Parigi, anno 62 (1925) Vol. 183-184.*
Aubé - *De Costantino imperatore pontefice maximo. Parigi, 1861.*
Dölger - *Konstantin der Grosse und seine Zeit, nel "Supplementhefte zur Röm. Quart., n. 19, 1913.*
Görres Fr. - *Zur Kritik des Eusebius u. des Lactantius, in "Philologus,, XXXVII, 1876-77, pag. 597 segg.*
Geffcken I. - *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griech - Röm. Welt. Teubner, Lipsia 1920.*
Coen - *L'Abdicazione di Diocleziano, Livorno 1877.*
- *Una leggenda sulla nascita e la giovinezza di Costantino, in "Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria,, IV e V.*
Moricca U. - *Storia della letteratura latina cristiana. Vol. 2, Torino, 1926.*
Maurice F. - *Constantin le Grand; l'origine de la civilisation chrétienne, edit. Spes, 1925.*
Rougier L. - *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif, Parigi, 1926.*

OPERE SPECIALI

Pichon René - *Lactance: étude sur le mouvement*

philosophique et religieux sous le régne de Costantin, Parigi, 1901.

T. E. Mecchi - *Lattanzio e la sua patria. Fermo, 1875.*

A. Curi Colvanni - *L'origine fermana di Lattanzio, accettata e disdetta dal March. Filippo Raffaelli. Fermo, 1890.*

Th. Müller - *Quaestiones lactantianae, (Diss. inaug), Gottingae, 1875.*

J. Rothfuchs - *Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mort. pers. (Progr.) Marburgi, 1862.*

J. H. Buss - *De Cicerone christiano, Giessen, 1711.*

Alt - *De Dualismo Lactantiano, Göttingen, 1875.*

Ch. Fr. Jacob - *Lactance considéré comme apologiste - (thèse) Strassburg, 1848.*

M. E. Heinig - *Die Ethik des Lakt (Diss. Inaug), Grimma, 1887.*

E. Overlach - *Die Theol des Lakt, (Progr.) Schwerin, 1858.*

S. Brandt - *De Lactantii apud Prudentium vestigiis (Prog.) Lipsiae, 1894.*

A. Mancini - *De Varrone Lactantii auctore, in Studi storici, V, 8, 1896, pagg. 229-239; 297-316.*

La storia ecclesiastica di Eusebio e il De mort. pers. ibid. V, 1896, pag. 555 segg.; e VI, 1897, pag. 125 segg.

Quaestiones Lactantianae, ibid., pag. 444 segg. e III, 1894, pag. 65 segg.

Re Zefirino - *Intorno alla patria ed alla vita ed alle opere di Lattanzio, Fermo 1858.*

Presenti - G. L. Caec. Firm. Lact De mortibus persecutorum liber, n. 40 del "Corpus Paravianum", Torino, 1922.

Groscurth Ad - De auctore libri qui est L. Caecilii de mort. pers. (Diss. inaug.) Monasterii, 1877.

Leullier - De variis Firmiani Lactantii contra philosophiam adgressionibus, Parigi, 1846.

Knappitsch - De Lucii Caelii Firmiani Lactanctii Ave Phoenice, Graz, 1895.

Anfuso - Sull'attribuzione del De Mortibus a Lattanzio, in "Didaskaleion", 1926.

Cattel - Les étymologies de Lactance, traduz. da "American Philol. Assoc,,. 1880.

H. Limberg - Aus iure Lact. appellatur Cicero Cristianus (Diss. Inaug.) Monasterii, 1896.

H. Glaesener - L'emploi des modes chez Lactance, in Musée Belge, 4, 1900, pagg. 26-37.

Les changements de signification dans Lactance ibid., 1901, pagg. 5-26.

Les neologismes de Lactance, ibid., 1905, pagg. 293-315.

Fr. Marbach - Die Psychol. des Firmianus Laktantius. Ein Beitrag zur Gesch. des Psychol., (Diss. Inaug.), Halle a S., 1889.

P. G. Frotscher - Des Apologeten Laktantius Verhältnis, zur griech. Philos., (Diss. Inaug.), Leipzig. 1895.

J. J. Kotze - Specimen historico-theologicum de Lactantio. (Diss. Inaug.) Traiecti ad Rh., 1861.

P. Allard - Lactance et le De mort. persecut., in Revue des questions histor., 14, 1903 pag. 545.

Crivellucci - *Ad Lactant. Inst., 4, 27, e Pseudo Lact. De mort. pers., 10, e Il falso Lattanzio ed Eusebio nel racconto della guerra del 312 dipendono da Eumenio e da Nazario? in Studi storici, II, 1893, pagg. 45-48 e 374-388.*

R. Pichon - *Lactance, Paris, 1901, pagg. 335-445.*

A. Groscurth - *De auctore libri qui est L. Caecilii ad Donatum conf. de mort. persec., Berolini 1892.*

Th. Müller - *Quaestiones lactantianae (Diss. inaug.) Gottingae, 1875.*

Toinard Nic - *Notae in Lactantium "De mort. pers.,,. Parigi, 1690.*

Dechent - *Ueber die Chtheit des Phoenix von Lact. in "Rhein. Mus.,, XXXV, 1860.*

Kopp I. - *Ueber den Verfasser des Buches "de mort. pers.,, (Diss. inaug.) München, 1902.*

V. Kehrein - *Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mort. pers. (Dissert. inaug.) Monasterii, 1877.*

Halm C. - *Zu Lactantius De mort. pers., "Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss. in "Wien. Phil. hist. Cl.,,, I, 1865, 165 segg.*

Lejay - *Compte rendu de l'édition et des travaux de Brandt, nella "Revue critique,, del 19 Dic. 1898.*

Brandt. S. - *Lactantius und Lucretius in "Neue Jahrb. f. Phil. u. Paed,, CXLIII, 1891. - Zum Phoenix des Lact., in "Rhein. Museum,, XLVII, 1892.*

J. A. Dorner - *Die Lehre von den Person Cristi, I, Stuttgart, 1845, pag. 777.*

H. Silomon - *Lactanz de mort. persecut., in Hermes, 47, 1912, pagg. 250-275.*

J. Maurice - *La véracité historique de Lactance, in Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres, 1908, pagg. 146-159.*

P. Allard - *Lactance et le De mort. persec., in Revue des questions histor., 14, 1903, pag. 545.*

Th. Zielinski - *Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1912, Index. - La Sibylle: trois essais sur la religion antique et le christianisme, Parigi, Rieder e C., 1924.*

SE DIO PUÒ ADIRARSI

I.

La sapienza divina e la sapienza umana.

¶ Ebbi spesse volte, o Donato, a por mente [1] a questa considerazione: Dio, dicono molti - errore peraltro che ripetono anche i filosofi, - non può adirarsi, perchè la natura divina o non può essere che benefica - ad una potestà così grande e così perfetta non conviene nuocere a chicchessia - o non si prende cura di nulla, di modo che a noi niente di bene può toccare dalla sua beneficenza, nè di male dalla sua giustizia.

¶ Questo errore, che è veramente grande e mira a sovvertire addirittura le basi su cui

poggia la nostra vita, io lo debbo in tutti i modi combattere, perchè anche tu, attratto dall'autorità di uomini che si dicono sapienti, non cada nel medesimo errore. Però non credere che di ciò mi possa insuperbire fino al punto di gloriarmi di aver raggiunto la verità (2) col mio ingegno; oh! io non faccio altro che seguire la dottrina di Dio, il quale solo può sapere e rivelare le cose occulte. I filosofi, che di tale dottrina non vollero tener conto, credettero che la natura delle cose potesse benissimo essere indagata per via di congetture. Ciò è affatto impossibile, perchè la mente dell'uomo, rinchiusa nel corpo come in un carcere tenebroso (3), non può in nessun modo intuire la verità; in ciò appunto consiste la differenza tra l'uomo e Dio (4): l'uomo non può se non ignorare, mentre Dio è la stessa sapienza.

¶ Di qui la necessità per noi di un qualche lume che ci aiuti a cacciare le tenebre di cui è piena la nostra mente, poichè, rivestiti come siamo di carne, non possiamo coi nostri sensi innalzarci fino alle cose divine. Lume della nostra mente è Dio e chi l'avrà conosciuto e conservato nel suo petto, conoscerà perfetta-

mente il mistero della verità; chi invece non si sarà curato di lui e avrà disprezzato la sua celeste dottrina, non potrà se non brancolare nelle tenebre e nell'errore.

¶ Ben mi pare che rispondesse Socrate, il più dotto di tutti i filosofi, che, nel rimproverare l'ignoranza altrui, sopratutto di quelli che si credono di essere qualche cosa, disse di non sapere che una cosa sola: di non saper niente, cioè. [Sapeva infatti che la sua dottrina non aveva in sè niente di certo, nè di vero].

¶ Neppure si può pensare, come vogliono alcuni, che Socrate fingesse di non sapere per confutare gli altri; solo in parte anch'egli e raramente conobbe la verità e lo dichiarò apertamente nel pubblico giudizio, dove, come ci ha tramandato Platone, disse che non può esistere alcuna sapienza umana. E fu così coerente a questo suo principio, che disprezzò e derise quella dottrina di cui i filosofi del suo tempo andavano superbi e proclamò vera la sua, quella cioè di non saper nulla.

¶ Se dunque non vi può essere nessuna sapienza umana, come Socrate insegnò e Platone tramandò, è chiaro che debba esistere la

sapienza divina e che Dio solo può conoscere la verità, perchè essa si trova solamente in lui. Di qui la necessità di riconoscere Dio autore del mondo e creatore di tutte le cose. I nostri occhi però non riescono a vederlo e a stento lo possono quelli della mente; in mille modi perciò la sua religione viene combattuta da coloro che non riescono ad arrivare al possesso della vera sapienza e a comprendere le ragioni di tutti i suoi misteri.

II.

Della verità, dei suoi gradi e di Dio.

¶ Nonostante che molti siano i gradini per arrivare fino alla sede della verità, non tutti vi possono arrivare; abbagliati dalla viva luce di essa, la maggior parte, non avendo il piede ben saldo, precipitano al basso ([5]). Il primo gradino è quello di saper ben distinguere la vera dalle false religioni e rigettare il culto empio degli dèi, che gli uomini stessi inventarono. Il secondo è tener sempre presente che uno solo è l'Ente Supremo che, colla sua potenza, creò da principio il mondo e lo governa continuamente colla sua provvidenza.

Il terzo è riconoscere in Gesù Cristo il suo ministro e il suo messaggero, mandato sulla terra ad insegnarci la giustizia, la quale ci liberasse dagli errori che ci tenevano schiavi e c'indirizzasse al culto del vero Dio. Ma questi gradini possono farci cadere; bisogna star bene attenti a posare il piede in un luogo stabile e ben saldo. Dal primo gradino cadono coloro che, sebbene riescano a distinguere il falso, tuttavia non arrivano a scoprire la verità; disprezzano sì i fragilissimi simulacri, ma non riescono ad onorare Dio, che vogliono, starei per dire, ignorare. Son pieni d'entusiamo per tutti gli elementi del mondo e venerano il cielo, la terra, il mare, il sole, la luna e tutti gli altri astri del firmamento. La loro ignoranza l'ho bollata nel secondo libro delle Instituzioni divine.

¶ Dal secondo gradino vediamo cadere coloro che, sebbene dichiarino che uno è l'Essere Supremo, pure, irretiti come sono da tutti i falsi ragionamenti dei filosofi, non riescono ad avere di Dio un concetto chiaro e preciso, come dovrebbero avere, perchè o gli negano ogni figura (6) o stimano che non possa commuoversi da alcuno affetto, come quello che

potrebbe palesare una qualche debolezza, che è affatto contraria a Dio.

¶ Dal terzo gradino poi precipitano coloro che, pur ammettendo che il messo di Dio è il fondatore della Chiesa divina e immortale, tuttavia o non vogliono saperne oppure lo accolgono in un modo ben diverso da quello che vuole la fede. Anche questi li ho già confutati nel quarto libro dell'opera sopra indicata. In seguito non mancherò di mostrare i loro errori con più precisione, quando appunto risponderò a ciascuna di quelle sètte, che nelle loro dimostrazioni si allontanano dalla verità. E discuterò particolarmente volentieri con quelli che, caduti dal secondo gradino, hanno un concetto meno errato della Divinità.

¶ Alcuni, poi, dicono che Dio, tranquillo e beato, gode i beni della sua immortalità impassibile al bene e al male. Altri invece gli tolgono l'ira e gli lasciano la benevolenza, perchè la sua natura, che possiede tutte le virtù in sommo grado, non può far del male, ma necessariamente deve fare il bene. Riguardo all'ira, come si vede, sono d'accordo: la differenza di opinioni principia invece su la sua benevolenza verso di noi.

¶ A questo punto bisogna dividere la nostra trattazione in parti e discutere con ordine, poichè l'ira e l'amore sono due sentimenti diversi e affatto contrari. Perciò diremo: o si deve attribuire a Dio l'ira e togliergli l'amore oppure levargli l'una e l'altro, oppure togliergli l'ira e concedergli l'amore o attribuirgli questa e quello. Trovare altre soluzioni non è possibile; la verità deve essere in una di queste ipotesi. Come le ho enunciate, ad una ad una le prenderò in esame, per potere con ordine e con un ragionamento serrato penetrare nei segreti nascondigli della verità.

III.

Dei beni e dei mali nella vita e del loro autore.

¶ Nessuno mai ha detto che Dio sia capace solo di adirarsi e non di agire per amore. Sarebbe infatti molto strano che Dio potesse servirsi del suo potere solo per nuocere e danneggiare e non per giovare e far del bene. E in che modo, con quale speranza gli uomini potrebbero mirare a salvarsi, se Dio fosse solamente autore dei mali?

¶ Allora, quella sua venerabile maestà s'addirrebbe non al suo potere di giudice, cui è proprio conservare e liberare, ma piuttosto a un tormentatore e a un carnefice. Anzi, siccome noi vediamo che nella vita c'è il male e il bene, è certo che, se Dio fosse autore soltanto del male (7), necessariamente un altro dovrebbe agire contrariamente al Signore nel dare a noi il bene. E se esiste, come dovremo chiamarlo? E come va, poi, che noi conosciamo meglio chi ci fa del male di colui che ci benefica?

¶ Ma nulla esiste indipendentemente da Dio; ed è assurdo credere che la potenza divina, della quale niente v'è di più grande e di più perfetto, possa nuocere e non giovare. Nessuno infatti ha mai osato dir ciò; sarebbe una cosa irragionevole e addirittura incredibile. Ma, come mi pare, essendo d'accordo su questo punto (8), andiamo avanti e cerchiamola altrove la verità.

IV.

Di Dio e dei suoi affetti. Si risponde ad Epicuro.

¶ La scuola di Epicuro (9), dice: Siccome in

Dio non vi può essere l'ira, così non vi può essere l'amore. Dio, ragionava Epicuro, non potendo danneggiare nè nuocere, perchè è contrario alla sua natura l'adirarsi, così non può far del bene, perchè, solo se potesse andare in collera, sarebbe capace anche di amare.

¶ Mentre gli toglieva un vizio, lo privava nello stesso tempo di una virtù. E seguita: Dio se ne sta beato e tranquillo senza curarsi di nulla, senza provare alcun turbamento per quello che avviene nel mondo, senza far del male a nessuno ([10]). Ragionando così si nega a Dio ogni attività, che è una qualità essenziale ad ogni vivente, e lo si priva d'ogni volontà, d'ogni azione, d'ogni governo degno di lui: la sua esistenza si nega! E quale governo più grande, più degno di quello del mondo e del genere umano può darsi a Dio, a cui tutte le cose sono soggette? Che beatitudine può essere quella di Dio se intorpidisce nella sua quiete e nella sua immobilità,

se riman sordo alle preghiere, cieco
alle adorazioni?

¶ E che v'è di più degno e di più proprio a Dio della Provvidenza? Ma se non si dà cura di niente e a niente provvede, non è più

Dio; chi gli toglie infatti il suo essenziale attributo, anche l'esistenza gli nega.

¶ Cicerone, che riferisce le parole di Posidonio ([11]), ci dice che Epicuro non credeva per niente all'esistenza di Dio, e se, qualche volta, aveva parlato degli dèi l'aveva fatto per non attirarsi odi ([12]); così, mentre a parole ne ammetteva l'esistenza, di fatto la negava, togliendo a essi dèi ogni movimento ed ogni ufficio. Ma ci può essere [al mondo] una falsità maggiore di questa, addirittura vergognosa in un uomo così autorevole e sapiente?

¶ Come lo chiamereste voi se non imbroglione, ipocrita, malvagio e stolto, dal momento che parlava diversamente da quello che pensava? Però, diciamolo, non fu punto furbo, perchè anche nei suoi scritti tramandò con disonore questo suo modo di pensare ([13]); il il suo errore fu quello di non voler conoscere la verità.

¶ Infatti, rimasto fin da principio saldo nella sua prima opinione, per una certa somiglianza che questa aveva colla verità, doveva cadere poi in tutti gli altri errori, che necessariamente ne derivavano. E la sua prima opinione fu: L'ira non può trovarsi in Dio. Sembrandogli

questo principio vero e inespugnabile, non poteva non ammettere tutte le conseguenze che la stessa necessità logica esigeva, perchè una volta tolto a Dio un affetto, necessariamente anche gli altri devono sparire. Infatti chi non è mosso dall'ira non è neppur mosso dall'amore, che è un affetto contrario ad essa.

¶ Perciò, se in Dio non v'è nè l'ira nè l'amore, non vi si trova neppure la paura, l'allegrezza, il dolore, la misericordia; un solo infatti è il legame che unisce tutti questi affetti, che tra loro hanno un reciproco movimento il quale, secondo Epicuro, non può trovarsi in Dio. In tal modo, non avendo il Signore nessun affetto - se così fosse mostrerebbe una certa debolezza, - ne consegue che egli non si prende cura di nulla e che non ha Provvidenza.

¶ Fino a questo punto giunse il ragionamento di quell'uomo sapiente ([14]); tutte le altre conseguenze le tacque; non disse infatti che non avendo Dio nè cura nè Provvidenza non può aver neppure pensieri, nè sentimenti, il che equivale a dire che egli non esiste. Arrivato così, senza avvedersene, all'estrema conse-

guenza, si fermò, per non cadere nel precipizio che lui stesso non aveva immaginato. Ma che cosa gli giovò aver taciuto e aver dissimulato il pericolo? La stessa necessità logica lo costrinse, contro voglia, a cadere. Disse infatti ciò che non voleva, ma ormai il suo argomento l'aveva disposto in modo che necessariamente doveva arrivare a quella conclusione, che egli stesso non avrebbe voluto.

¶ Comprendi bene, o Donato, quali siano le conseguenze a cui arrivò Epicuro, non ammettendo che Dio possa adirarsi. Nessuno o pochi però ammisero ciò, e questi pochi furon tutti degli scellerati, che sperarono l'impunità alle loro azioni malvagie. Visto che ogni argomentazione che nega a Dio l'ira è falsa, passiamo alla terza ipotesi.

V.

Quale concetto abbiano gli Stoici di Dio. Dell'ira e dell'amore di lui.

¶ Gli Stoici [15], e pochi altri filosofi, hanno avuto di Dio un concetto più elevato col negargli l'ira e attribuirgli solo l'amore. È certo un principio facile, volgare, dire che Dio non

può assolutamente adirarsi; che si ritenga danneggiato quando non può esserlo da alcuno; che quella serena e sacra maiestà si lasci commuovere e sconvolgere come appunto succede alla fragilità umana ([16]). È chiaro infatti che l'ira porta con sè un turbamento e uno sconvolgimento dell'animo, cose affatto contrarie alla natura divina E l'argomento degli Stoici è questo: Se a nessuna persona, autorevole e saggia, conviene in nessun modo lasciarsi sopraffare dall' ira per lo spettacolo indecoroso che dà - essa, quando s'impossessa dell' animo di uno, come una furiosa tempesta che sollevi alti flutti, gli fa perdere la testa, i suoi occhi li vedi mandare fiamme, la bocca gli trema, la lingua intacca, i denti scricchiolano, il viso da un rosso acceso passa ad un pallore biancastro ([17]), - quanto più non sconverrà a Dio una mutazione così brutta?

¶ Se colui, dicono, che può disporre di un immenso potere, preso dall'ira non ha più freno nella sua malvagità e fa scorrere il sangue, abbatter città, distruggere popoli, ridurre le provincie in deserti; che cosa noi possiamo immaginare farebbe il Signore, padrone as-

soluto del genere umano e di tutto il mondo, una volta preso dall'ira? Bisogna perciò concludere che l'ira, questo vizio così grande e funesto, non si trova in Dio.

¶ E seguitano ancora: Se Dio non si adira, nè si altera per non rendersi vergognosamente deforme e mettersi nella possibilità di nuocere, ne nasce di conseguenza che egli sia calmo, tranquillo, indulgente, benefico, conservatore; così solo potrà chiamarsi padre comune di tutti gli uomini e ottimo massimo, attributi inerenti alla sua divina e celeste natura. Chè se tra gli uomini si loda quegli che giova e non chi nuoce, chi dà la vita e non chi la toglie, chi salva e non chi manda in rovina; nè a torto il non far male è posto tra le virtù e chi si comporta così è oggetto di amore, di preferenza, di distinzione, in una parola viene ricolmato di ogni lode e benedizione e infine vien giudicato per questi meriti e benefici somigliantissimo a Dio, con quanta maggior ragione si loderà e si esalterà Dio nei suoi benefici verso il genere umano; Dio, perfetto com'è nei suoi divini attributi e immune da ogni contatto terreno!

¶ Tutto questo è certamente ben detto e può

far colpo sul popolo e allettare molti a crederci; però coloro che ragionano così, pur avvicinandosi di molto alla verità, in qualche parte se n'allontanano, perchè non hanno bene approfondita la questione. Se Dio infatti non si sdegna contro gli empi e gl'ingiusti, neppure può amare i pii e i giusti. Mi sembrano più coerenti quelli che ammettono che Dio non possa nè adirarsi, nè amare.

¶ Questi due sentimenti contrarî tra loro o si ammettono o si negano tutti e due; chi ama i buoni riprova i malvagi e chi non odia i malvagi non può amare neppure i buoni, perchè l'amore verso i buoni proviene dall'odio contro i malvagi e l'odio contro i malvagi nasce dall'amore verso i buoni. Nessuno ama la vita senza odiare la morte, nè desidera la luce senza fuggire le tenebre; questi sentimenti sono tra loro così intimamente congiunti che l'uno non può esistere senza l'altro.

¶ Prendiamo un esempio. Un padrone ha due servi, uno buono e uno cattivo; certamente non odierà tutti e due o beneficherà e onorerà ambedue ugualmente; se ciò facesse sarebbe stolto e ingiusto. Al buono invece par-

lerà amichevolmente, lo onorerà, lo metterà al giorno di tutti i suoi interessi, mentre al malvagio rivolgerà parole aspre, lo batterà, lo legherà, gli farà patire il freddo, la fame e la sete. Il timore di tutto questo sarà pel servo malvagio un freno potente a non commettere cattive azioni, laddove le lodi e le ricompense date al buon servo saranno d'incitamento a compiere azioni buone e onorate.

¶ Dunque chi ama, odia e chi odia, ama, perchè v'è chi dev'essere amato e chi dev'essere odiato; e siccome chi ama fa del bene alla persona amata, così chi odia deve far del male alla persona odiata.

¶ Questo argomento, mi pare, non può in nessun modo esser distrutto. Stolta e falsa è l'opinione di coloro che, mentre attribuiscono a Dio l'amore, gli tolgono l'ira, non meno di quella che gli toglie l'uno e l'altro sentimento. I primi ([18]), come abbiamo dimostrato, s'accostano di più alla verità, sbagliano però nell'ammettere tra i due sentimenti quello che loro piace di più; i secondi ([19]) invece, indotti dalla verità e dalla ragionevolezza del loro argomento ([20]), non si accorgono della sua falsità e cadono in un errore grandissimo.

Non dovevano ragionare: Siccome Dio non si adira, dunque non è mosso neppure dall'amore. Il loro ragionamento doveva essere: Siccome Dio è mosso dall'amore, dunque è mosso anche dall'ira.

¶ Se fosse vero e indubitato che Dio non si adira, si potrebbe anche ammettere la prima delle due opinioni, ma quanto siamo all'oscuro intorno all'ira, altrettanto siamo sicuri del suo amore; sarebbe perciò assurdo voler abbattere il certo coll'incerto, quando invece è molto più facile colle cose certe confermare le incerte.

VI.

Dio s'adira.

¶ Queste sono le opinioni dei filosofi intorno a Dio; ma nessuno è riuscito a dire qualcosa di nuovo. Se tutti questi argomenti, come ho esposto, sono falsi, non ce ne rimane che uno da prendere in esame, che i filosofi non accettarono nè difesero mai, cioè che Dio è mosso dall'ira appunto perchè è mosso dall'amore. Questo argomento si deve far nostro e difenderlo, perchè qui è risposta tutta la

forza della religione e della pietà, essendo troppo chiaro che non c'è ragione di onorare Dio, quando non aiuta chi lo venera, nè di temerlo se non punisce chi lo disprezza.

VII.

Dell'uomo, dei bruti, della religione.

¶ Accade spesso ai filosofi quello che suole accadere a chi ha smarrito la via. Per non apparire di non conoscerla, si vergogna di fermare chi incontra e gira di qua e di là senza saper dove.

¶ Ai filosofi succede lo stesso. Ignorando la verità, si allontanano tanto dalla ragione, da cadere in errori da cui essi stessi non riescono più a venirne a capo. Nessun filosofo però, chè voglia apparir degno di questo nome, ha mai osato affermare che nessuna differenza passa tra l'uomo e il bruto e che l'uomo, essere ragionevole, sia uguale agli altri animali, privi di ragione. Alcuni potranno anche dir questo, perchè, simili ai bruti, vogliono in qualche modo trovare una ragione alla loro intemperanza, ai loro piaceri sensuali, a tutte le loro vergogne. Ma tutti costoro dican pure

di aver avuta la medesima origine comune a tutti gli esseri viventi!

¶ Chi infatti è tanto ignorante, tanto stolto da non comprendere o da non sentire che dentro di noi c'è qualche cosa di divino? Non parlo per ora delle facoltà dell'animo e dell'ingegno, per le quali è chiara la nostra parentela con Dio; ma bastano il corpo nostro, le nostre fattezze a dimostrare che noi non abbiamo nulla in comune con gli animali. Sempre piegati verso la terra e verso il cibo ([21]), non hanno nulla di comune col cielo, che non riescono a vedere; l'uomo, diritto nella sua persona ([22]), colla faccia rivolta in alto, estasiato per tutte le bellezze dell'universo, sente in sè invece la grandezza di Dio, a cui viene innalzato dalla ragione ([23]). Bene ha detto Cicerone ([24]): Solo l'uomo tra gli animali può conoscere Dio. Egli solo infatti è fornito di sapienza, colla quale può comprendere e perfettamente intendere la religione; questa è, ma essenziale, la differenza che passa tra l'uomo e le bestie. Le altre qualità, che sembrano proprie dell'uomo, sebbene non si trovino nei bruti allo stesso modo, pure possono apparire comuni ([25]). La ragione

per esempio, che è propria dell'uomo, può avere una certa somiglianza con il linguaggio delle bestie; queste infatti si riconoscono alla voce e, quando s'arrabbiano, emettono urli simili a quelli di coloro che stanno per litigare; se si rivedono dopo qualche tempo esprimono colla voce i loro complimenti. Tutti quei suoni, quei rumori ci possono sembrare, come i nostri a loro, strani, ma per loro che s'intendono è invece un vero e proprio linguaggio.

¶ Anche gli affetti sanno esprimere. Le hai mai viste nei loro giochi? Le hai udite nei loro canti? Il ridere si dice proprio dell'uomo, ma quando abbassano gli orecchi ([26]), quando contraggono il muso, quando spianano serena la fronte e si guardano in un atteggiamento scherzoso, che fanno le bestie se non manifestare tutta intera la gioia loro?

¶ Che cosa di più proprio nell'uomo che la ragione e la previdenza? Eppure vi sono degli animali che scavano nei loro nascondigli molte vie d'uscita per sfuggire a qualsiasi pericolo, che li possa minacciare; ora questo non lo farebbero se non avessero una specie d'intelligenza e un loro modo di pensare.

Altri invece prevedono il futuro come

. . . . . a depredar di farro
Un ampio acervo le formiche intente
Memori dell'inverno entro la tana
Lo ripongono in serbo (27).

o come le api che:

Sole conoscon la lor patria e sole
Hanno stabil soggiorno e, rammentando
L'inverno che sen viene, alla fatica
Tutte si dànno nell'ardente estate
In comun riponendo i fatti acquisti (28).

¶ Molto tempo mi occorrerebbe a voler passare in rassegna tutte le azioni fatte da ogni specie di animali, che hanno una certa somiglianza colla nostra attività; però, se anche ciò volessi farlo, vedremmo che la religione sola, neppur lontanamente, ha con essi qualche rapporto. Infatti la giustizia, che è la base essenziale della religione, nessun animale potè mai intenderla e praticarla; solo l'uomo, che comanda a tutti gli animali, fu capace di comprenderla e di attuarla. E poichè la giustizia c'impone di onorare Dio, chi contrariamente alla sua natura vi s'opponesse, condurrebbe una vita simile a quella delle bestie sotto sembianze d'uomo. E avendo noi soli, a diffe-

renza di tutti gli altri esseri viventi, il potere di conoscere e la natura e la potenza divina, è impossibile che in ciò gli animali ci possano superare o che la natura umana diventi ignorante, dal momento che all'uomo, per la sua sapienza, sono soggetti gli stessi animali e la natura universa.

¶ Pertanto se l'uomo, superando tutti gli altri esseri viventi, perchè fornito di ragione, è capace lui solo di sollevarsi fino alla conoscenza di Dio, è chiaro che la religione non può in nessun modo esser distrutta.

VIII.

Della religione.

¶ Ma la religione dovrebbe sparire, se si prestasse fede alle parole di Epicuro:

Ogni nume, che in ciel sua stanza tiene,
Eterna gode necessaria pace;
Chè, lungi dagli affanni e dai perigli,
Bastando a sè, senza l'altrui soccorso,
Non sorride al ben far, nè al mal s'adira [20].

¶ Con queste parole mostra quale culto si deve a Dio o piuttosto distrugge ogni religione? Se infatti Dio non fa del bene ad

alcuno e non ricompensa chi lo onora, qual cosa vi può essere tanto stolta e ridicola quanto edificar templi, far sacrifici, spendere in doni, per non ricavarne nessun vantaggio? Bisogna pure che un Essere così grande sia onorato. Ma quali onori gli tributeremo, se non si prende nessuna cura di noi? Per quale ragione dovremo essergli obbligati, se non ha nulla in comune con noi? Se Dio, ha detto Cicerone, è fatto così, da rimanere impassibile all'amore degli uomini, "*valeat*,,. Infatti, come potrò dire *sia propizio,* quando non può esser tale con nessuno?

¶ Si può fare un'offesa maggiore a Dio che dirgli "valeat,, cioè "se ne vada, si ritiri, perchè non è capace di farci alcun bene? E se Dio non ha o mostra di non avere alcun dominio sopra di noi, perchè non ci abbandoniamo a tutti i delitti? perchè tutte le volte che ci si presenti l'occasione d'ingannare il prossimo, non lo facciamo? perchè non violiamo tutte le leggi, siano pubbliche che private, quando possiamo rimanere impuniti?

¶ Non c'è nessuna ragione che uno, potendola far liscia, non debba rubare magari uccidendo, quando appunto al di fuori delle

leggi niente esiste che lo tenga in riguardo. Questa è la teoria di Epicuro, che distrugge ogni religione, senza la quale la vita non può trascorrere se non nel disordine e nella confusione più grande (30). Ammesso ciò, come la religione può esulare dalla nostra vita, senza che spariscano ad uno stesso tempo anche la sapienza, per la quale ci distinguiamo dalle bestie e la giustizia, che è la più forte e sicura difesa del viver civile? Ma come potrà mantenersi e difendersi questa religione senza il timore? Ciò che non si teme, si disprezza e ciò che si disprezza, non si onora.

¶ Ammesso pure che la religione, la grandezza, l'onore abbiano il loro sostegno nel timore, questo non può esistere se non è accompagnato dall'ira. Se si toglie dunque a Dio l'amore o l'ira o l'una o l'altra insieme, si toglie necessariamente anche la religione, senza la quale la vita degli uomini non può essere che un groviglio di stoltezze, di delitti, di crudeltà. Il pensare che Dio ci vede e non gli sfugge nessuna azione, nessuna parola, nessun pensiero, è un grande freno per la coscienza umana.

¶ Tale credenza, dicono alcuni, non ha fon-

damento, ma è bene che sia per l'utilità che ne viene. Infatti, non potendo le leggi punire la coscienza, essa può essere invece frenata dai castighi che la minacciano dall'alto. Da ciò si conclude che ogni religione è falsa e Diò non esiste. Tutto quello perciò che è stato detto e scritto intorno ad essa, fu fatto con questo scopo: per rendere gli uomini migliori e meno malvagi ([31]). Questione, come si vede, assai importante, ma estranea all'argomento che ci siamo preposti; però, dato che ci si presenta così naturale, deve, ancorchè brevemente, esser trattata.

IX.

Della Provvidenza di Dio e delle opinioni che non s'accordano con essa.

¶ Tutti i filosofi antichi furono d'accordo nell'ammettere la Provvidenza Divina, nè mai dubitarono che il mondo fosse stato creato da Dio e dalla sua ragione governato. Fu Protagora ([32]), vissuto al tempo di Socrate, che per il primo disse che l'esistenza di Dio poteva essere messa in dubbio. Discutere intorno a ciò fu giudicato così empio e contrario alla

verità e alla religione, che gli Ateniesi lo cacciarono via dalla loro città e i libri suoi, che contenevano tali affermazioni, furon bruciati nella pubblica piazza. Ma di Protagora non ci occuperemo, perchè, tra le altre cose, non disse nulla di certo. L'opinione dei primi filosofi fu seguita da Socrate (33) e da Platone, suo discepolo, non che dagli Stoici (34) e dai Peripatetici (35) i quali, usciti dalla scuola di Platone (36), si divisero, come tanti ruscelli, chi da una parte e chi da un'altra.

¶ Epicuro, che venne dopo di essi, ammise sì l'esistenza di Dio - è necessario, disse, che nel mondo vi sia un Essere Superiore grande e beato (37); ma negò la Provvidenza. Il mondo per lui fu opera del caso, il resultato dell'unione di alcuni semi piccolissimi e indivisibili; nessun essere intelligente, artefice o architetto che dir si voglia prese parte alla sua creazione. Non so se si può dire cosa più assurda di questa. Infatti se Dio esiste, in quanto Dio deve essere anche provvidente, non può non ritenere il passato, conoscere il presente, prevedere il futuro, come appunto richiede la sua natura. Perciò Epicuro, negando la Provvidenza, negò anche l'esistenza di Dio e

coll'ammetterne l'esistenza accettò anche la Provvidenza, perchè è impossibile che uno di questi due attributi possa esistere senza l'altro. Dopo questo tempo, quando ormai la filosofia era già decaduta, sorse un certo Diagora di Milo ([38]) il quale, come Teodoro di Cirene ([39]), negò affatto l'esistenza di qualunque Dio e si ebbe il nome di ἄθεος. Costoro, non riuscendo a trovar nulla di nuovo dopo quanto era stato detto e inventato, osarono perfino negare, contro la verità, quanto invece avevano concordemente affermato gli antichi filosofi.

¶ Tali uomini calunniarono per ogni verso la Provvidenza, affermata e difesa per tanti secoli dagli ingegni più valorosi. Che ci resta da fare? Ci dovremo mettere forse a discutere con questi presuntuosi e ignoranti filosofi con la ragione o coll'autorità dei sommi ingegni? Oppure coll'una e coll'altra insieme? Con poche parole ci sbrigheremo, per non dilungarci troppo dal nostro argomento.

X.

Dell'origine del mondo, della natura e della Provvidenza.

¶ Chi nega che il mondo sia opera della Prov-

videnza Divina, afferma che si sia formato per mezzo di elementi accozzatisi tra loro alla cieca e che sia sorto repentinamente dalla natura, la quale, al dir di Stratone ([40]), ha in sè una grande potenza generatrice e trasformatrice; essa materia però, non ha alcun senso nè figura; dunque tutte le cose si generano spontaneamente, senza l'intervento di nessun artefice. Tutte e due queste ipotesi son false e impossibili. Così ragionan coloro che non conoscono la verità; essi, pur di non ammettere quello che vuole la ragione, son pronti ad accettare qualsiasi teoria. Dove sono o donde vengono, domando prima di tutto io, quei piccolissimi semi che, casualmente accozzatisi tra di loro, come dicono, dettero origine al mondo? Chi li ha mai visti? E, in qualche modo, chi ha notata la loro presenza? Forse il solo Leucippo ([41]) ebbe occhi e intelligenza da vedere una tale trasformazione? Proprio Leucippo! Leucippo, che, più d'ogni altro [filosofo], fu così cieco e stolto nell'affermare tali cose, che neppure un malato quando delira o un demente quando sonnia dirà mai! Il mondo, che gli antichi filosofi ([42]) dicevano risultare di quattro elementi, egli lo negò.

senz'altro per apparire di non seguire le teorie di nessuno. Con sicurezza dichiarò invece che alcuni di questi elementi erano primitivi, i quali non si possono nè vedere, nè toccare, nè sentire in nessun modo; e erano tanto piccoli che nessun ferro, per quanto tagliente, poteva segarli o dividerli, da ciò il nome di atomi. Ma vedendo l'errore in cui era caduto - da atomi della medesima specie non potrà mai prodursi la varietà infinita delle cose che noi vediamo - sùbito vi rimediò, dicendo che alcuni di questi atomi erano lisci (43), altri aspri, altri rotondi, altri angolosi, altri adunchi. Ma quanto [Leucippo] avrebbe fatto meglio a tacere, prima di dire tante sciocchezze! Non ho niente voglia di confutarle per non passare da pazzo! Faremo conto per potergli rispondere che abbia detto qualche cosa di serio. Se quest'atomi dunque son lisci e rotondi come potranno tra loro combaciare da formare un unico corpo?

¶ Sarebbe lo stesso che uno tentasse di far stare insieme del miglio e ottenerne una massa compatta; la levigatezza stessa dei chicchi è chiaro che non lo permette. Se poi sono aspri e angolosi e adunchi, tali cioè da poter

combaciare insieme, per questa ragione appunto son atti allora ad essere divisi e tagliati, come accade delle cose angolose e di tutte le protuberanze; in tal caso quello che può essere tagliato e diviso si potrà anche vedere e toccare. Questi atomi, seguita [a dire Leucippo], col loro continuo movimento, volteggiano nel vuoto, si gettano ora di qua ora di là come fanno quei corpuscoli nel sole quando da una fessura di una finestra entra il sole in una stanza. Da questi atomi hanno origine gli alberi, le piante, i frutti, gli animali, l'acqua, il fuoco; tutto in una parola proviene da questi corpuscoli che, nel loro continuo trasformarsi, tornano di nuovo ad essere atomi. Tutto questo ci potrebbe lasciare anche indifferenti, se si trattasse di cosa di nessuna importanza; ma Leucippo, col dichiarare che anche il mondo aveva avuto origine da questi atomi, mi pare che abbia toccato l'estremo limite della pazzia. Ma non fu ancora contento! Tutto è infinito, disse, e il vuoto è impossibile, perciò necessariamente ci debbono essere innumerevoli mondi (*). Ma donde gli atomi hanno attinto un'energia così grande?

¶ Come avrebbero potuto nelle loro piccolis-

sime dimensioni formare moli così smisurate? E, prima di tutto, io voglio ricercare la ragione e l'origine di queste semenze (45). Se esse sono l'origine di tutte le cose, donde esse stesse hanno avuto l'origine? Quale Essere ha potuto somministrare sì grande quantità di atomi da formare con essi innumerevoli mondi?

¶ Ma lasciamo Leucippo sbizzarirsi quanto vuole nei suoi mondi; noi parliamo solo del nostro, nel quale siamo e che vediamo.

¶ Dice Leucippo: " Tutti gli esseri sono formati da corpuscoli dapprima separati ,,. Ma se così fosse nessuna cosa avrebbe bisogno del seme della sua specie; gli uccelli, per esempio, nascerebbero senz'uova, e queste ci sarebbero senza bisogno di nessun animale; come pure tutti gli altri esseri viventi esisterebbero senz'accoppiamento; gli alberi poi, e tutto quanto si produce dalla terra, non avrebbero bisogno del proprio seme, che noi gettiamo invece nei campi e abbiamo ogni giorno tra mano.

¶ E allora com'è che dal grano nascon le spighe e dalle spighe il grano? Se dall'unione degli atomi generasse qualche cosa, io non

vedo per quale ragione dal loro movimento nello spazio non dovrebbe nascer fuori qualche cosa anche nell'aria. Ora, chi li ha mai veduti spuntare e crescere l'erba senza terra e senz'acqua, gli alberi senza radici, le spighe senza i semi? Da ciò è chiaro che gli atomi non c'entrano niente e che ciascuna cosa ha ricevuto fin da principio la sua natura fissa ed immutabile, il proprio seme e la sua legge.

¶ Finalmente Lucrezio, assertore anch'egli della teoria degli atomi, quasi dimentico di essi, si servì di tali argomenti per confutare coloro che sostenevano l'origine del mondo dal nulla. Egli infatti, disse:

Chè se dal nulla il tutto si formasse,
Ogni cosa da sè nascer potrebbe,
Senza bisogno di semenza alcuna.

E poco dopo:

Che nulla adunque può venir dal nulla
Confessare dobbiamo, quando alle cose
Uopo è del seme, perchè vengan fuori,
Da cui creata possa quindi ognuna
Sorgere alle novelle aure del cielo.

¶ Chi può credere che egli fosse del tutto sano di mente mentre affermava queste cose,

affatto contrarie alla sua teoria (46)? Essendo perciò evidente che niente vien creato dagli atomi e che ogni cosa ha il suo seme certo e determinato, non rimane che dagli atomi provengano anche l'acqua e il fuoco.

¶ Vedendo infatti (47) quelle scintille che si sprigionano dal ferro o da una pietra fortemente percossi, non posso io credere che gli atomi erano nascosti nel ferro e nella pietra? Ma chi ce li mise? Perchè non vengon fuori da sè? In che modo quelle scintille possono rimaner custodite in una materia così fredda? Ma lasciamo da parte il ferro e la pietra e osserviamo invece quest'altro fenomeno. Se io prendo un tubo di vetro pieno d'acqua e lo tengo esposto ai raggi del sole, dalla luce che risplende dall'acqua io posso benissimo accendere il fuoco, anche ad una temperatura molto fredda; ma si dovrà concludere che il fuoco è anche nell'acqua? No! No certamente, perchè neppure in estate è possibile accendere il fuoco dal sole (48). Ed anche: se si alita sopra la cera o se un vapore leggiero arriva sopra una superficie di marmo o ad una lamina d'acciaio, l'acqua, prodotta da piccolissime goccie di rugiada, anderà a poco a poco

crescendo. Lo stesso avviene della nebbia, che emana dai vapori della terra o del mare, se dispersa, inumidisce tutto ciò che ricopre; raccolta insieme e portata in alto dal vento fino nelle più alte vette, si condensa in nubi ([49]) e precipita in abbondantissime pioggie.

¶ A chi attribuiamo la causa di tutto ciò? Al vapore? all'alito? al vento? No! No certamente, perchè tali elementi non possono costituirsi in principî che non si vedono nè si toccano. Che dirò degli animali nei quali vediamo che tutto è ordinato e disposto con tale intelligenza e ordine, con tale utilità e bellezza che una descrizione anche minutissima e diligentissima di tutte le loro membra esclude senz'altro l'idea che tutto ciò sia avvenuto per puro caso? ([50]).

¶ Ammettiamo pure che le membra, le ossa, i nervi e il sangue si siano formati dagli atomi; la memoria, l'intelletto, l'ingegno quali atomi l'hanno prodotti? I più piccoli, i più sottili, ci si risponde. Allora, soggiungo io, ci son degli atomi più piccoli e degli atomi più grandi. E questi perchè non potranno esser divisi, cessando in tal modo di essere atomi? Se dalle visibili sono prodotte le cose visibili

e dalle invisibili le invisibili, come mai nessuno ha mai visto gli atomi? Però, sia che si consideri l'uomo dal punto di vista spirituale o materiale, chi è che non vede che la ragione è quella che dirige e regola tutto?

¶ Ora, come può avvenire che da esseri irragionevoli, accozzatisi tra loro per caso, derivino esseri ragionevoli? Noi vediamo che tutto ciò che è nel mondo ha in sè la sua ragione grande e ammirabile; a chi l'attribuiremo noi, superando essa ogni nostro potere, se non ad un Essere che sta fuori di noi? Se la ragione e l'arte possono a fatica mettere insieme il simulacro inanimato e la statua dell'uomo, come potremo ammettere poi che l'uomo, la più grande di tutte le creature, sia stato creato da alcune particelle unitesi tra loro casualmente? E come potremo scorgere in essa, anche se sia riuscita perfettamente, qualche cosa di verosimile, se lo scultore non riesce che a ritrarne la figura e i lineamenti esteriori? Forse che l'ingegno umano può darle un movimento e un solo senso? Tralascio le facoltà della vista, dell'odorato e tutti quei meravigliosi vantaggi delle altre membra, sia visibili che nascoste. Quale artefice ha mai

potuto formare l'organo della parola, il cuore, la mente atta a divenire sapiente? Chi potrebbe nella sua ragione pensare che quello che non riuscì a fare l'uomo con tutta la sua mente e il suo ingegno l'abbiano potuto fare gli atomi, accozzatisi tra loro, così, mossi dal caso?

¶ Tu vedi, o mio caro Donato, in quali errori cadono gli uomini, quando non vogliono ammettere che il Signore sia stato il Creatore del mondo e che di continuo provveda a tutte le cose ([51]).

¶ Ma concediamo pure che dagli atomi si producano tutte le cose terrestri; e le celesti? Come hanno avuto origine le cose celesti? Gli dèi per esempio, [mi riferisco, o Donato, alle idee pagane] essendo incorruttibili, eterni, beati, sono esclusi dalla creazione prodotta dal mescolarsi degli atomi, perchè se anch'essi dovessero la loro origine agli atomi, un giorno o l'altro dovrebbero sparire, dato appunto il continuo muoversi e avvicendarsi degli atomi stessi. Ora, se esiste qualche cosa che sfugge agli atomi, chi c'impedisce di credere che anche quello che vediamo sia fuori dalla potenza creatrice di essi?

¶ Io mi domando: perchè gli dèi non si son fatta una dimora, prima che queste particelle creassero il mondo? È chiaro che se gli atomi non si fossero uniti e non avessero creato il cielo, gli dèi sarebbero tuttora sospesi in aria. E poi, come si sarebbero potuti accozzare tra loro? voglio dire: come una parte si sarebbe fermata in terra creando la terra stessa, mentre l'altra avrebbe presa la via del cielo, per formare quella grande varietà di stelle, davanti alle quali rimaniamo muti, estasiati? Si può francamente sostenere che un'opera grande così e mirabile si sia formata per caso, e che delle piccolissime particelle abbiano potuto creare quell'immensa distesa di meraviglie che noi vediamo? No! No certamente. Immaginare uno che possa dirlo o crederlo è lo stesso che ammettere un prodigio simile alla grandezza dei cieli. Eppure Democrito ([52]), discepolo di Leucippo e di Epicuro, che ebbe come fonte della sua dottrina gli errori di entrambi,

Io vuol dimostrare.

¶ Non basta. Alcuni senz'altro affermarono che il mondo è opera della natura, che pure non ha nè senso, nè forma. Questo è anche più assurdo, perchè, se la natura creò il mondo,

necessariamente lo fece per uno scopo - infatti chi fa qualche cosa la fa perchè la vuole e conosce di farla; - ora se la natura non ha nè senso nè forma, come avrebbe potuto creare ciò che ha senso e forma? A meno che non si voglia ammettere che un essere privo di sensi abbia potuto dare la forma e infonder la vita nell'organismo animale così delicato o che la bellezza dei cieli, così provvidenzialmente stabilita a vantaggio di tutti i viventi, sia sorta all'improvviso, senza che nessuno l'abbia creata e ordinata.

¶ Se vi è un essere, ha lasciato scritto Crisippo ([53]), il quale può far cose che sono impossibili all'uomo, ancorchè fornito di ragione, certamente deve essere più grande, più sapiente, più forte dell'uomo.

¶ Ma l'uomo non può fare alcuna cosa celeste; dunque chi ha creato tutti quei mondi è certamente superiore all'uomo per arte, per senno e potenza. E questi chi sarà mai se non Dio? ([54]). La natura come può esser la causa di tutto, se non ha intelletto? Dove non risiede il pensiero, ivi non è moto nè efficacia alcuna. Se poi per natura vogliamo intendere chi è fornito d'intelletto, di ragione,

d'arte, di potenza, coi quali mezzi ordina, effettua, regge e governa tutto ciò che vuole, perchè costui allora non lo chiamano Dio, invece che natura?

¶ Se, come vogliono, gli atomi o la natura poterono creare quello che noi vediamo, perchè, mi domando, non hanno potuto fare anche il cielo, costruire una città o una casa? Se han messo insieme montagne di marmo, perchè non sono stati capaci di costruire una colonna o una statua? Eppure gli atomi avrebbero dovuto farle queste cose, quando ogni possibilità di unione da essi viene provata ([55]). O la natura che ha fatto? Niente, anche lei! Però essa non ha mente e una tale dimenticanza non deve meravigliare nessuno... Ma che bisogna concludere? Che Dio fu il creatore del mondo, di cui nulla esiste di più ammirabile per l'ordine, di più eccellente per l'utilità, di più splendido per la bellezza, di più grande per la mole; cose tutte che l'uomo sarebbe stato incapace di fare.

¶ Ma Dio volle che anch'egli avesse dimora tra tutte queste meraviglie e fosse partecipe, per quanto lo permetteva la sua fragilità, della sua Sapienza. Lo fornì perciò di

ragione, perchè potesse provvedersi di tutto quello che fosse stato utile ai suoi bisogni.

¶ Se nella repubblica, per dir così, di questo mondo neghiamo una Provvidenza che lo regga, un Dio che lo governi, nè ammettiamo che vi sia nella natura alcun senso capace di avere potenza ed efficacia, a chi attribuiremo la creazione della nostra mente così infaticabile, così profonda? Se infatti il corpo dell'uomo fu fatto col fango - di qui appunto il suo nome ([56]) - è chiaro che l'anima, che ha la facoltà di conoscere, che governa il corpo, che si fa obbedire dalle membra come un re assoluto e che non si può vedere nè comprendere, le fu data da un Essere Superiore fornito d'infinita sapienza. E siccome non sarebbe verosimile che le cose terrene e di poca importanza avessero chi le governa, mentre le superiori e le veramente importanti fossero in balìa di sè medesime; perciò, come l'anima governa tutto quanto il corpo, così Dio è padrone assoluto dell'Universo.

¶ Cicerone, nelle *Tusculane* e nella *Consolazione* ([57]), a questo proposito, dice: "L'origine dell'anima umana non è possibile tro-

varla su questa terra „. Nell'anima infatti non vi si trova nessun elemento composto o materiale o che sembri in qualche modo avere la sua origine dalla terra; niente che accenni d'aver ricevuto l'esistenza dall'acqua, dall'aria, dal fuoco. In nessuno infatti di questi elementi si può trovare quelle che sono le caratteristiche dell'uomo: la memoria, la mente, il pensiero. Ricordarsi del passato, prevedere il futuro, abbracciare il presente, son cose divine e solo Dio può averle create.

¶ Così, tolti due o tre sciocchi spregiatori, nessuno ha mai detto che il mondo non sia stato creato da Dio e, cosa ormai esaurientemente dimostrata, governato dalla sua Provvidenza. A meno che qualcuno non voglia seguire l'opinione di Diagora e di Teodoro o quella vana e stolta di Leucippo per disprezzare l'autorità di Pitagora, di Socrate e di Platone e degli altri filosofi, che furon chiamati i sette savi e che concordemente ammisero la Provvidenza Divina ([58]).

¶ Non sto a dimostrare quanto sia falsa l'opinione di coloro che voglion far nascere la religione dal timore e dalla paura, sentimenti che si prestano assai bene per essere sfruttati

dagli uomini cólti e sapienti per impedire agli ignoranti e al popolo minuto, col timore dei castighi divini, di poter fare del male. Se è così, anche noi siamo stati presi in giro dagli antichi filosofi; e se la religione fu creata da loro per ingannare noi e, per conseguenza, tutto il genere umano, essi non meritano il nome di filosofi, perchè i veri filosofi non asseriscono e dimostrano il falso. Ma sarebbe un po' strano che essi fossero riusciti a ingannare, non dico gl'ignoranti, ma Platone, Socrate, Pitagora, Zenone, Aristotile, i quali, a dire il vero, mi pare che abbiano avuto nel mondo un'eco molto profonda!

¶ Concludendo, diciamo invece che i filosofi qui ricordati videro giusto. È proprio la Provvidenza Divina che, colla sua potenza illimitata, creò e governa ora il mondo! E la ragione stessa poi non ci dice che l'ordine ammirabile e la costanza singolare che regnano nel mondo son opera di Dio? Come avrebbe potuto rimanere per tanti secoli ogni animale nella sua specie, ogni stagione a suo tempo, se non ci fosse un Essere Superiore, il quale dirige e governa ogni cosa? Infatti, tutto ciò che dimostra di avere una ragione, deve ne-

cessariamente provenire da un essere ragionevole. Ora, ci può essere una natura così perfetta a cui sia propria la ragione come a Dio? No! No certamente.

¶ Perciò il mondo, che rivela continuamente una ragione, non può essere altro che opera di Dio. Di conseguenza, se Dio ha creato il mondo e lo governa, la religione ha veramente la sua ragione d'esistere, perchè al Creatore dell'Universo e al nostro Padre comune noi dobbiamo onore e venerazione.

XI.

Di Dio e della sua unità. Il mondo è retto e governato dalla Provvidenza Divina.

¶ Dimostrata la Provvidenza Divina, rimane a vedere se essa appartenga a un Dio solo o a più dèi. Credo d'averla dimostrata chiaramente nelle *Istituzioni* ([59]) la necessità di un Dio solo, perchè, se la potenza divina dovesse dividersi tra molti dèi, necessariamente diminuirebbe e di conseguenza potrebbe anche perire, mentre al contrario, non subendo alcuna diminuzione o divisione, rimane sempre fissa e immutabile. Per questo Dio è uno,

perchè la sua potenza non può essere nè diminuita nè aumentata. Se invece gli dèi fossero molti a possederla, essa, necessariamente, diminuirebbe, perchè a ciascun dio verrebbe a mancare quel tanto che han gli altri. Per finirla, uno dev'essere l'Ente che governa questo mondo, come uno è il padrone di casa, uno il pilota della nave, uno il guardiano dell'armento, una la regina dello sciame, uno il sole del cielo, una l'anima del nostro corpo. La natura stessa ci mostra che il suo fondamento risiede nell'unità.

¶ Virgilio lo ha espresso chiaramente in questi versi:

. . . . . Per entro arriva
Uno spirto divino e dentro infusa
Nelle membra quest'alma, ella dà moto
A tutta la gran mole, e coll'immenso
Corpo di lei si mesce ([60]).

¶ Un Dio solo dunque è nel mondo e al suo cenno obbediscono tutte le cose. La grandezza di Dio è alta tanto e infinita che mente e parola umana mai saranno capaci di esprimerla, nè di comprenderla ([61]). Ora io mi domando: come mai gli uomini poteron credere in una molteplicità di dèi? Non v'ha dubbio che

quelli che furono venerati come dèi furono uomini ([62]). I primi i re, poi quelli che, colle loro virtù, giovarono al genere umano tanto da acquistarsi una gloria immortale per quanto bene fecero agli uomini stessi sia colle loro invenzioni, che colla loro liberalità.

¶ Tutto questo è espresso chiaramente dai più antichi scrittori greci, i quali chiamarono θεολόγους coloro che s'occupavano dei matrimoni, della discendenza, degli imperi, dell'imprese, della morte, dei sepolcri di tutti questi uomini divinizzati. Presso i Romani, Evemero ed Ennio ([63]) hanno scritto sullo stesso argomento. Cicerone, nel terzo libro *Della natura degli dèi*, dopo aver deriso il culto che il popolo tributava a questi uomini, volle anche dimostrarne tutta la falsità; ma nè lui nè altri riuscirono mai a far penetrare nel popolo la vera religione, che era ignorata; cosicchè ebbe a confessare che l'errore gli era chiaro, ma la verità nascosta. Dio volesse, esclamava, che io potessi trovare il vero con quella facilità con la quale riesco a dimostrare il falso! E questo lo proclamava altamente non per finzione, come gli Accademici ([64]),

ma perchè ne era pienamente convinto; sapeva infatti che la verità non può conoscersi col solo aiuto dei sensi. In ogni modo fece di tutto, e ci riuscì, per mettere davanti ai nostri occhi tutti gli errori dei filosofi antichi; cosa del resto assai facile, perchè eran falsità basate sopra pregiudizi e fondamenti puramente inventati.

¶ Uno solo perciò è il principio e l'origine di tutte le cose: Dio, come esattamente dimostrò e sentì Platone nel *Timeo* (65); la maestà di Dio, aggiunse, è così grande che nessuna mente umana potrà mai esprimere e comprendere. La stessa cosa afferma Ermete (66), il quale, secondo Cicerone, è annoverato nel numero degli dèi egiziani e che, per la sua scienza, fu chiamato Trimegisto. Costui non solo era più antico di Platone, ma anche di Pitagora (67) e dei sette sapienti. Senofonte, disputando con Socrate (68), gli fa dire queste parole: " Non essere necessario indagare la forma di Dio ,,; e Platone, nelle Leggi (69), dice: " Non doversi affatto ricercare l'essenza di Dio ,, perchè non si potrà mai trovare, nè con adeguate parole renderla manifesta. Anche Pitagora afferma l'esistenza di Dio per il fatto

che ammette un'anima incorporea, che, penetrando con ogni suo potere nella natura, dà ad ogni essere animato la sensazione più perfetta della propria vita. Anche Antistene ([70]), nel suo "*Fisico*,, dice che uno solo è il Dio della natura, nonostante che popoli e nazioni abbiano ciascuno le proprie divinità.

¶ Anche Aristotile ([71]) coi suoi peripatetici e Zenone ([72]) coi suoi stoici arrivano su per giù alle stesse conclusioni. Non passerò in rassegna le opinioni dei singoli filosofi, che ammisero tutti quanti l'esistenza di un'unica potestà che regge il mondo; sarebbe inutile e porterebbe via troppo tempo; piuttosto io dico: perchè filosofi e poeti e gli stessi politeisti - qualche volta anch'essi ammettono un Dio Supremo - non hanno mai ricercato quale culto debba essere tributato a Dio e quali onori gli convengano? Essi certamente pensarono: Un essere benefico ed immortale non può mai adirarsi con nessuno, perciò ogni culto che gli venga tributato è inutile. Così tu vedi, o mio caro Donato, che, tolto il timore, anche la religione sparisce.

XII.

Della religione e del timor di Dio.

¶ Ma è tempo che torniamo al nostro argomento, dopo aver risposto all'empia e detestabile sapienza o piuttosto demenza di alcuni filosofi. Dicemmo che, tolta la religione, neppure la sapienza e la giustizia possono più sussistere; la sapienza, perchè con essa solo possiamo conoscere Dio e distinguerci dagli animali, la giustizia, perchè l'uomo condurrebbe una vita scellerata ed empia se Dio, che non può essere ingannato, non mettesse un freno a tutte le scelleratezze. Che le nostre azioni invece siano continuamente sotto gli occhi di Dio non solo è utile alla vita sociale, ma giova altresì alla stessa verità, perchè, tolta la religione e la giustizia, la nostra vita sarebbe in tutto e per tutto simile a quella delle pecore o a quella delle belve; anzi più terribile, perchè le fiere, almeno quelle della medesima specie, tra loro non si fanno del male. Dimmi: potresti trovare un essere più scaltro, più malvagio dell' uomo nell'eludere e nel disprezzare le leggi una volta che il timore di un Essere Supremo gli ve-

nisse a mancare? È chiaro che il solo timore di Dio è la base su cui si regge la società umana, per il quale si difende, si sostiene, si governa la vita stessa; ora tu capisci che questo timore non ci sarebbe, se l'uomo potesse persuadersi che Dio non può adirarsi. Che Dio invece si sdegni quando si commettono delle ingiustizie non solo ce lo prova la pubblica utilità, ma anche la ragione stessa e la verità. Detto ciò è necessario tornare indietro, perchè, avendo dimostrato che il mondo è opera di Dio, si dica anche a qual fine è stato creato.

XIII.

Grandi sono i vantaggi del mondo e delle stagioni.

¶ Se alcuno si mette a considerare tutto quanto l'ordinamento del mondo, non può non essere d'accordo con gli Stoici, i quali dicono che esso fu creato per nostro vantaggio. Se tu osservi bene, tutto quello che si trova sopra la terra serve ai nostri bisogni. Il fuoco per riscaldarci, per vederci, per cuocere i cibi e per rendere il ferro malleabile; ci serviamo delle fonti per bere, per lavarci; dei fiumi per

irrigare le campagne e segnare i confini tra regione e regione; della terra per ricavarne una varietà di mèssi (73); dei colli per piantarvi le viti; dei monti per tagliarvi alberi e legna; dei piani per seminarvi le biade. Che dire del mare? Oltre che alla pesca serve come via di comunicazione pei trasporti e il commercio tra i più lontani paesi. Se tutte queste cose le usiamo perchè sono, per così dire, a portata di mano, non meno utili ci sono anche le altre, voglio dire la pioggia, la neve, la rugiada, la brina, che servono a render fertile la terra la quale, coi suoi frutti, deve nutrirci. Il sole poi con il suo sorgere e tramontare (74), compiendo ogni anno entro la sua orbita il suo giro, ci porta il giorno destinato al lavoro e la notte per il riposo; mentre il suo allontanarsi verso mezzodì e il suo avvicinarsi a settentrione ci dà l'avvicendarsi delle stagioni. Chi ignora quanto giovi alla terra l'inverno colle sue pioggie, colle sue nevi e colle sue brine, l'estate con i suoi calori? Quello rende fertili e grassi i terreni, questa matura e secca le mèssi, ovunque si trovino. Anche la luna, regina della notte, che governa colle sue fasi ogni mese

e illumina collo splendore dei suoi raggi le buie notti, ci è molto utile per intraprendere d'estate lunghi viaggi e spedizioni e compiere lavori senza fatica e molestia. Difatti:

Meglio è di notte la sottil paglia
E nel prato segar l'arido fieno (75).

¶ Anche gli astri col loro sorgere e tramontare ci danno, rimanendo sempre nello stesso punto del cielo, il modo di conoscere i tempi precisi delle stagioni; ai naviganti poi sono di guida sicura; se il pilota li sa osservare come deve, coll'aiuto di essi arriva più presto in porto, senza vagare di qua e di là nell'immenso oceano. Le nubi per il soffiar dei venti sono trasportate in alto, da dove fanno cadere la pioggia utile ai seminati, alle viti (76) e a tutte le piante da frutto. E tutto questo si ripete con una regolarità meravigliosa, perchè all'uomo non debba mai mancare ciò che gli serve per vivere.

¶ Ma la terra nutre con i suoi pascoli anche gli altri animali; si dirà dunque che Dio creò il mondo anche per essi? No, poichè gli animali son privi di ragione; solo in quanto procurano all'uomo il cibo, le vesti e lo aiutano nei suoi lavori ebbero dimora sopra alla terra.

¶ Da ciò apparisce chiaramente che la Divina Provvidenza volle riempire la nostra vita di tutto quello che ci potesse essere utile: il cielo d'uccelli, il mare di pesci, la terra d'animali.

¶ Ma gli Accademici, contradicendo gli Stoici, fanno quest'obiezione (77): Se tutte le cose son state create da Dio in vantaggio dell'uomo, come mai nella terra e nel mare ve ne son tante a lui contrarie e dannose? Gli Stoici, senza approfondire la questione, come coloro che non conoscono la verità, risposero in modo evasivo per non dir sciocco. Chi ci può dire, dissero, fin dove arriva l'utilità di tutti gli animali e di tutto ciò che si trova sopra la terra? Coll'andar del tempo questa utilità si può anche trovare, come appunto è avvenuto di molte cose, l'uso delle quali e i vantaggi che se ne possono trarre erano ignoti agli uomini dei secoli passati; quali vantaggi, però, seguitano a dire gli Stoici, posson dare all'uomo i topi, gli scarafaggi, i serpenti, che gli sono invece nocivi? Forse in essi è nascosta qualche medicina che prima o poi si scoprirà, soprattutto contro quei mali di cui gli Accademici non vorrebbero l'esi-

stenza. La vipera, per esempio, bruciata e ridotta in cenere serve a medicare le morsicature da lei stessa prodotte. Ma quanto sarebbe stato meglio che non fosse affatto esistita, anzichè prendere un rimedio da lei contro lei stessa! Gli Stoici mi pare che avrebbero potuto rispondere con maggior serietà e in poche parole ([78]). Dio dètte all'uomo, creato che l'ebbe a sua immagine e somiglianza, la sapienza, perchè tutto fosse a lui soggetto e di tutto si potesse servire come voleva. Gli pose davanti il bene e il male, perchè appunto, colla sua sapienza potesse distinguere l'uno dall'altro e sapesse scegliere il meglio e conoscere ciò che è male. Il bene e il male infatti sono così intimamente uniti tra loro, che tolto l'uno anche l'altro sparisce. In tal modo l'uomo saprà benissimo dove dirigersi, sceglierà il bene per il suo vantaggio e fuggirà il male per la sua salvezza; capirà che i moltissimi beni che sono nel mondo son fatti per goderli, i pochi mali per saperli fuggire ([79]).

¶ Se al mondo non ci fosse alcun male, nessun pericolo, nulla che potesse recar danno all'uomo, la sapienza sarebbe perfettamente inutile che ci fosse stata data, e ne potremmo

fare a meno benissimo. Se davanti ai nostri occhi infatti fossero posti solo i beni, che bisogno ci sarebbe del pensiero, dell'intelletto, della scienza, della ragione? Basterebbe che uno stendesse la mano e troverebbe sùbito di che contentarsi.

¶ Supponiamo che un tale voglia imbandire una lautissima cena a dei bambini i quali non sappiano affatto cosa voglia dire mangiare; li vedrai dirigersi tutti là dove o l'istinto o la fame o il caso li spinge, e ciò che prenderanno non potrà in nessun modo nuocere alla loro salute. Che danno ne risentirebbero se essi rimanessero così come sono, cioè sempre bambini e ignari di tutto? Ma se mescoli coi cibi buoni cibi amari o inutili o avvelenati, vedrai come rimangono ingannati! Ciò avviene appunto perchè non sanno distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo, mancando loro la sapienza, per la quale si sceglie il bene e si fugge il male.

¶ Tu vedi perciò, o Donato, che la sapienza ci fu data per saperci guardare dai mali, senza i quali l'uomo non sarebbe un animale ragionevole. Ora, se la dimostrazione fatta e gli argomenti addotti sono veri - gli Stoici non

poterono in alcun modo conoscerli - (80), viene distrutto anche tutto quel falso argomentare di Epicuro. Dice costui: " Dio o vuol togliere i mali e non può; o può e non vuole o non vuole e non può o vuole e può.

¶ Se vuole e non può è debole, il che non può ammettersi. Se può e non vuole è invidioso, cosa del pari contraria a Dio. Se non vuole e non può è invidioso e debole e perciò non è Dio. Se vuole e può [questa è la sola cosa che convenga a Dio], donde provengono i mali? perchè non li toglie? So che moltissimi filosofi, i quali sono sostenitori della Provvidenza, restano un po' turbati da questi argomenti e, senza volerlo, sono costretti ad ammettere che Dio non si prende cura di nulla; ciò che poi vuol dimostrare Epicuro. A noi però quest'argomento, in apparenza così forte, non fa alcuna paura, perchè abbiamo la ragione come guida di ogni nostra discussione. Dio infatti può ciò che vuole; in lui non v'è debolezza nè invidia; potrebbe togliere i mali, ma non vuole, nè per questo è invidioso. Se i mali rimangono è perchè con essi rimane anche la sapienza, la cui bontà e giocondità supera di gran lunga le

molestie di tutti i mali; è per la sapienza infatti che noi conosciamo Dio e conseguiamo l'immortalità, il più grande di tutti i beni. Perciò, se non avessimo la cognizione del male, non potremmo avere neppure quella del bene, cosa che Epicuro, nè alcun altro filosofo, seppe valutare nelle sue grandi conseguenze. Infatti se i mali venissero tolti, anche la sapienza sparirebbe e così nell'uomo non rimarrebbe traccia alcuna di virtù, senza la quale non potremo in alcun modo sostenere e allontanare l'acerbità dei mali. Ti sembrerebbe, o Donato, degno di noi rinunziare per pochi mali che ci venissero tolti al più grande e vero nostro bene: alla sapienza? È chiaro dunque che tanto i mali come i beni furono tutti creati per l'uomo.

XIV.

Per qual fine Dio abbia creato l'uomo.

¶ Mi rimane a provare per qual fine Dio abbia creato l'uomo. Come egli creò il mondo per l'uomo, così creò l'uomo per sè, e perchè fosse il pontefice, lo spettatore di tutte le bellezze del cielo e della terra.

¶ L'uomo infatti è il solo che, per il suo sentimento e la sua ragione, può comprendere Dio, ammirare le sue opere, intendere tutta la sua virtù e tutto il suo potere. Nessuno è fornito di consiglio, di mente, di prudenza come l'uomo che, solo fra tutti gli animali, può stare diritto con tutto il suo corpo a contemplare il suo Creatore; egli solo ha ricevuto la parola e la lingua per manifestare i suoi pensieri e narrare la maestà del suo Signore. Egli è il dominatore di tutto il creato! ([81]). Ciò volle Dio, perchè fosse a lui soggetto come a suo fattore ed artefice. Se tanto onore gli fu concesso, qual cosa più giusta per l'uomo che amare Dio col più grande e comprensivo amore per tanti benefici ricevuti?

¶ Come potremmo, dopo ciò, non stare con perfetta comunione d'amore con coloro che professano la nostra stessa religione? Pensa che l'uomo fu creato da Dio per la religione e per la giustizia! Di ciò ci è anche autorevole testimone Cicerone nel libro delle *Leggi* ([82]): "Quale altra questione, tra quelle trattate dai dotti, può avere per noi maggiore importanza di quella che ci fa intendere che noi siamo nati per la giustizia?,,. Ciò es-

sendo perfettamente vero si deve concludere che Dio vuole che tutti gli uomini siano giusti, cioè onorino lui come padre e si amino tra loro come fratelli. In questi due precetti riposa tutta quanta la giustizia (83). Colui dunque che non onora Dio e fa del male al prossimo commette ingiustizia e vive contro la propria natura, andando contro una legge stabilita da Dio medesimo.

XV.

Perchè l'uomo pecca.

¶ A questo punto qualcuno domanderà quale sia l'origine dei peccati nell'uomo o quale inclinazione malvagia l'abbia fatto allontanare dalla via che Dio gl'indicò per darsi al mal fare senza aver cura di quella giustizia per la quale fu creato. Ho già spiegato antecedentemente che Dio ci mise davanti il bene e il male; che ama il bene e odia il male, e che il male nella vita esiste - l'ho detto tante volte! - perchè il bene sia meglio apprezzato e perchè l'uno non può sussistere senza l'altro; ora non mi ripeterò, aggiungendo che il mondo risulta di elementi contrarî. Infatti il

caldo presuppone il freddo, la luce le tenebre, il superiore l'inferiore, il morbido il duro. Anche noi siamo stati forniti di due elementi tra loro contrarî: l'anima e il corpo; l'una di origine divina, perchè semplice, spirituale, indistruttibile, eterna, l'altro di origine terrena, perchè sensibile, fragile e mortale. Di qui la loro opposta via. L'anima si dirige naturalmente verso il bene, il corpo verso il male; quella ama la luce, la vita, la giustizia, questo le tenebre, la morte, l'ingiustizia. Qui è l'origine della corruzione della natura umana, alla quale fu posto un rimedio mediante la legge, che proibisce appunto il vizio e fa rispettare la virtù. Essendoci dunque nel mondo il bene e il male, di cui io spiegai la ragione, Dio non può rimanere impassibile, ma premierà i buoni e punirà i cattivi. Ma a questo punto Epicuro fa un'obiezione: Se in Dio c'è l'affetto dell'amore che lo dispone a beneficarci e quello dell'odio che lo induce a sdegnarsi, necessariamente deve avere anche il timore, la libidine, l'avarizia e tutti gli altri affetti che sono proprî della debolezza umana. Non è per niente vero, rispondo io, che uno tema quando s'adira, nè s'addolori quando

è lieto. Infatti gl'iracondi son poco timidi e chi è allegro per natura è meno disposto ad addolorarsi. Perchè poi ricorrere ai nostri affetti, quando essi per la nostra stessa fragilità ci fanno molto spesso cadere? Consideriamo invece l'essenza della natura divina - la parola "*natura*,, è male adoperata, perchè il nostro Dio non è mai nato - e vedremo che il timore nell'uomo ha la sua ragione di essere, ma in Dio no, invece. L'uomo infatti, esposto com'è a tante vicende e a tanti pericoli, ha sempre paura di doversi trovare in circostanze in cui possa essere percosso, deriso, diffamato, tormentato, ucciso. Dio tutto questo non lo teme. La miseria, le offese, i dolori, la morte, sono cose da lui ignorate. E poi, chi può opporsi a ciò che egli vuole? La stessa cosa deve dirsi della libidine. Nell'uomo essa trova la sua ragione di essere, data la fragilità e la natura corrotta di cui esso è rivestito; in Dio invece, per la sua stessa perfezione ed eternità, non può trovarsi in alcun modo. Tutto ciò vale anche per l'invidia e l'avarizia, passioni che Dio non conosce e di cui l'uomo, per ragioni troppo chiare, non riesce a liberarsi. In Dio invece noi diciamo che vi si

trovano l'amore, l'ira e la misericordia di cui egli, sovrana ed unica potestà, si serve sapientemente per conservare e governare il mondo.

XVI.

Di Dio, dell'ira e dei suoi affetti.

¶ Domanderà alcuno: Come mai in Dio si trovano l'amore, l'ira e la compassione? La risposta è chiara. A chi ricorrerebbe la maggior parte degli uomini nelle sue sventure, nei suoi dolori? Dio solo può lenire e allontanare le nostre avversità. Egli infatti si muove a compassione, ci protegge, mai rifiuta il suo aiuto a chi lo domanda (84).

¶ Così moltissimi, fermamente persuasi che a Dio piaccia la giustizia, lo venerano come padrone e padre di tutti. Gli offrono con assidue preghiere doni e sacrifizi, esaltano il suo nome e cercano con buone e giuste opere di ottenere i suoi favori. Questa è la ragione perchè Dio può e deve beneficare. Infatti se niente gli è proprio quanto la beneficenza, niente gli è contrario quanto l'ingratitudine; bisogna perciò non dire "ingrato„ al Signore,

- questa parola è ingiuriosa anche per l'uomo - perchè egli benefica e ricompensa coloro che adempiono i loro doveri e vivono santamente. Del tutto contrarî a questi sono quei facinorosi e malvagi uomini i quali insozzano ogni cosa colla loro libidine, rovinano colle loro uccisioni, rubano, saccheggiano, spergiurano, nè la perdonano ai consanguinei, nè ai genitori; per essi le leggi e Dio non esistono. E Dio non dovrà adirarsi contro costoro? Non dovrà, vedendo tali misfatti, commuoversi e insorgere contro questi scellerati? Non dovrà distruggere questa razza d'uomini per proteggere tutti i buoni? Così è: nell'ira stessa noi troviamo la benevolenza. Falsi dunque e inutili son tanto gli argomenti di coloro che non vogliono che Dio s'adiri, pur concedendogli che possa far del bene, - costoro infatti dicono che il beneficare non può andar disgiunto dall'ira - quanto quelli di coloro che affermano che Dio non si commuove per nessuna cosa.

¶ E siccome alcuni affetti non possono trovarsi certamente in lui, come la libidine, il timore, l'avarizia, la tristezza e l'invidia, senz'altro proclamano che egli è privo di ogni

altro affetto, di ogni altra passione. È chiaro che in Dio non ci possono essere affetti malvagi, ma solo i buoni: la collera contro i cattivi, la bontà verso i buoni, la compassione per i miseri. Se così non fosse, la vita umana verrebbe seriamente turbata e tale sarebbe la confusione, che le stesse leggi, non essendo più rispettate, cederebbero il posto all'audacia fino al punto che nessuno sarebbe più sicuro, se non facendo uso della forza. Il mondo in tali condizioni, si capisce facilmente, sarebbe da paragonare ad una terra di conquista, dove ognuno potrebbe commettere saccheggi e latrocinî a suo piacere.

¶ Quando invece i cattivi sanno di essere puniti, i buoni ricompensati e gli afflitti consolati, il mal fare sparisce per cedere il posto alla virtù. Però assistiamo a questo fatto: che i malvagi sono più fortunati dei buoni e che i giusti sono continuamente tormentati senza ragione dagli ingiusti. Anche di ciò daremo la sua spiegazione. Frattanto dimostreremo che cosa sia l'ira e se in Dio vi si può trovare; poi se egli non si prenda affatto cura di quello che compiono i malvagi.

XVII.

Dell'ira di Dio e della cura che egli ha degli uomini.

¶ Epicuro afferma ([85]) che Dio non si prende cura di niente; perciò non ha alcun potere perchè, se l'avesse, l'eserciterebbe in qualche modo; se poi l'ha e non se ne serve, per quale ragione disprezza, non dico il genere umano, ma tutto quanto il mondo?

¶ È chiaro, dice Epicuro: Dio è beato ed immortale, perchè è sempre quieto. Ma rispondo io: a chi ha dato il governo del mondo, se egli si è messo da parte? ([86]). Tutto infatti vediamo che è governato da un grande intelletto. E poi come può essere che uno se ne stia quieto quando vive e sente? E la quiete sappiamo non è diversa dal sonno e dalla morte. Però neppure il sonno ci dà la quiete assoluta, perchè se il corpo riposa, lo spirito se ne sta invece continuamente sveglio. Esso infatti per esercitare la sua naturale attività, colle visioni che gli si presentano, forma continuamente delle nuove e diverse immagini, mentre il corpo, durante questo suo lavoro, riposa e prende dal sonno nuovo vigore. Quindi non si può dire che la quiete sia pro-

pria del sonno, ma sì della morte. Ora, siccome la morte non può trovarsi in Dio, è chiaro che egli non sta mai quieto. E quale altra occupazione può avere Dio, se non il governo del mondo? E se si prende cura di esso, la vita degli uomini certamente non va esclusa; di ciascuno di noi, che desidera buoni e sapienti, osserverà tutte quante le azioni.

¶ Questa è la sua volontà, questa la sua legge ([87]); chi l'osserverà avrà il suo amore, chi la disprezzerà la sua ira. Seguita Epicuro: Se Dio nuoce a qualcuno non è più buono. Ma è curioso questo modo di ragionare! Gli uomini trovano sempre i castighi troppo severi e dannosi e pensano che agisca male chi punisce i malvagi. Se così fosse, sarebbero ingiuste le leggi che stabiliscono pene a chi fa del male, ingiusti i giudici che mandano a morte i rei confessi. Se giusta invece è la legge che dà al malfattore ciò che si merita, se integro e buono è il giudice che punisce i colpevoli - chi punisce i cattivi provvede alla salute dei buoni ([88]), - anche Dio perciò non è cattivo quando punisce i malvagi. Tale invece non è colui che o nuoce ad un innocente o perdona ad un malfattore, perchè

in tal modo può continuare a far del male agli altri.

¶ Mi sia lecito a questo punto portare un esempio: supponiamo che ad un signore ben fornito di denari, con una casa magnifica e una numerosa servitù, ad un certo momento i servi non diano più retta, s'impadroniscano di tutti i suoi beni e d'accordo si mettano a gozzovigliare e a scialacquare, e, non contenti, deridano, disprezzino e maltrattino il padrone come il peggiore dei delinquenti. Io mi domando se un tal padrone potrà essere stimato saggio, lasciando quei servi, sui quali può esercitare ogni potere, liberi di far quello che vogliono!

¶ Dove si può trovare un uomo longanime e paziente così? Veramente paziente non lo direi, ma piuttosto imbecille perfetto. Eh, ma sopportare il disprezzo, dicono, non è cosa tanto difficile! Ma se venissero commessi questi delitti di cui parla Cicerone? ([89]) "Io mi domando, dice, come dovrà chiamarsi un padre di famiglia, al quale un servo abbia uccisi i figli e la moglie e incendiata la casa, se non si prende la più terribile delle vendette? Pietoso, clemente forse o piuttosto inu-

mano e crudelissimo ? „ Perdonare a tali misfatti sarebbe piuttosto un segno di crudeltà che di pietà, e Dio mostrerebbe di non esser giusto se lasciasse impunite le cattive azioni degli uomini. Ora, ripigliando l'esempio addotto, il mondo è la casa di Dio e gli uomini sono i suoi servi; perciò, come si potrà ammettere che il suo nome venga schernito e che egli sia così paziente da rinunziare ai suoi onori e sopratutto che rimanga impassibile davanti alle malvagità e alle iniquità degli uomini ?

¶ È chiaro dunque che l'ira non può andar disgiunta dalla ragione, perchè, impedendo i delitti e ponendo un freno alla licenza, attua la giustizia e la vera sapienza.

¶ Ma gli Stoici (90) non fecero alcuna differenza tra il bene e il male, tra una collera giusta ed una ingiusta, e, non sapendo liberarsi da questa difficoltà, affermarono senz'altro che non esisteva nessuna collera.

¶ I Peripatetici - ai quali abbiamo risposto nel libro sesto delle Istituzioni, - dissero che l'ira non si doveva escludere, ma regolare. Che cosa poi fosse veramente l'ira non lo seppero neppur dire chiaramente i filosofi, come si

vede dalle diverse definizioni che Seneca [91] riportò nel suo libro *Sull'ira*. Egli la definì "un desiderio di vendicare le offese,,. Posidonio [92] "una bramosia di punir colui dal quale credi di essere stato ingiustamente offeso,,.

¶ Altri la definirono "un'eccitazione dell'animo a far male a colui che ci fece o ci volle fare del male,,. La definizione di Aristotile [93] non è molto discordante dalla nostra. Egli la definì infatti "un desiderio di far soffrire agli altri quello che han fatto soffrire a noi,,.

¶ Questa è quell'ira ingiusta di cui abbiamo già parlato, comune anche alle bestie, e che l'uomo deve sempre frenare per non trascendere a commettere qualche cosa di veramente grave. Quest'ira non può trovarsi in Dio, perchè non può in alcun modo essere offeso [94]; nell'uomo invece ci si può trovare, data appunto la sua fragile natura. Infatti le offese che si ricevono ci danno tale un dolore che questo immediatamente si cambia in un desiderio di vendetta.

¶ Perciò quell'ira giusta che non ha desiderî di vendetta, perchè non è preceduta da nessuna ingiuria, come la faremo sentire ai delinquen-

ti? Non parlo di coloro che trasgrediscono le leggi, con i quali il giudice, pur potendo fortemente adirarsi, deve mostrarsi calmo e sereno perchè sia ministro della legge, non dell'animo suo o del suo potere: questo è ciò che sostengono coloro che vogliono far sparire del tutto l'ira; ma parlo di coloro che sono sotto la nostra giurisdizione, dei servi, dei figli, delle mogli, dei discepoli i quali, tutte le volte che sbagliano, siamo costretti a punire.

¶ Chi veramente è buono ed è giusto, non può di certo approvare il male; l'animo suo sente tale un turbamento quando lo vede commettere, che vorrebbe immediatamente punire il colpevole non per il male in sè, ma per conservare la disciplina, correggere i costumi e reprimere la licenza. Questa è l'ira giusta che dobbiamo usare per correggere quelli che si allontanano dalla retta via, come ce ne dà continuamente l'esempio Dio medesimo. Infatti come noi dobbiamo punire i nostri sottoposti, così Dio deve punire i peccati di tutti quanti; ed in questo egli deve esser mosso dall'ira, perchè alla vista dei peccati non può rimanere impassibile e inerte.

¶ Perciò l'ira doveva essere definita "un movimento dell'animo che spinge a punire le cattive azioni„. Anche la definizione di Cicerone [95]: "L'ira è un desiderio di vendetta„ non s'allontana molto da altre riportate più sopra. Da quell'ira poi, che meglio potrebbe chiamarsi furore o iracondia, l'uomo deve star sempre lontano, perchè è un vero e brutto vizio. Concludendo, la sola ira che noi dobbiamo ammettere è quella che ha per iscopo la correzione dei vizi che non può essere tolta nè all'uomo nè a Dio, perchè non solo è utile, ma necessaria al mantenimento dell'ordine sociale.

XVIII.

I peccati devono esser puniti; ciò è impossibile senza l'ira.

¶ Che bisogno c'è dell'ira? I peccati, si dice continuamente, si possono correggere anche senza di essa. Nessuno però vi è che può guardare con occhio benigno chi agisce male. Appena il giudice può rimanere calmo, perchè il delitto non fu commesso sotto i suoi occhi e gli vien riferito come incerto - qualsiasi misfatto infatti non è mai così certo da non

ammettere la difesa -. Ecco perchè il giudice non può sdegnarsi contro colui che può essere anche innocente; scoperto però che sia il delitto, applicando la legge, egli è fuori d'ogni responsabilità e può tranquillamente pronunciare la sentenza. Altra cosa è invece se un servo agisce male in casa nostra, sia che lo vediamo noi stessi o che ci venga riferito. In questo caso ci sentiamo presi dall'ira, perchè la cattiva azione del servo ci appare come l'offesa più grande. Chi non s'inquietasse farebbe vedere o che approva i delitti - cosa turpe ed ingiusta - oppure non vuole avere la noia di punire, cosa molto difficile, perchè richiede una mente calma e impassibile ([96]). Chi poi si sdegna, ma con intempestiva bontà perdona più del necessario, rovina interamente la vita dei malvagi, spingendo la loro audacia a compiere maggiori misfatti e crea a sè noie e molestie senza più fine. Mi pare perciò che si renderebbe seriamente colpevole verso sè stesso e verso la società chi frenasse la sua ira contro i malvagi. Si loda comunemente Archita di Taranto ([97]) per questo fatto: trovato un suo podere addirittura rovinato, mentre rimproverava acerbamente il suo

contadino, uscì in questa esclamazione: Hai fortuna, disgraziato, che sono in collera, altrimenti ti avrei ucciso a colpi di bastone! Portano sempre quest'esempio di calma, ma non s'accorgono quanto quelle parole siano state sciocche e quanto stoltamente abbia agito. Infatti se, come dice Platone ([98]), " nessun saggio punisce perchè si è peccato, ma perchè non si pecchi „ appare chiaramente quale esempio riprovevole ci abbia messo dinanzi Archita Tarentino. Se i servi s'accorgono che il loro padrone incrudelisce quando non è preso dall'ira e perdona quando è irato, certamente non peccheranno leggermente per non essere bastonati, ma cercheranno di commettere le più gravi mancanze per farlo inquietare e così rimanere impuniti. Io invece avrei lodato Archita se avesse lasciato sbollire un po' l'ira, per non trascendere nel dar la punizione. Ma non doveva per quella sua ira passar sopra ad ogni cosa; invece, per non provar dopo rimorso d'avere ecceduto, doveva rimandare di un poco il castigo, e, poi, come si conveniva, punire il contadino infedele. La giustizia e la saggezza dove andrebbero se per una sciocchezza uno venisse

punito e per un grave delitto rimanesse impunito? Se Archita avesse ben valutato il fatto e tutte le conseguenze, non avrebbe certamente pronunziato quelle parole di sciocca moderazione per le quali un servo malvagio si sentiva al sicuro dal momento che il suo padrone le pronunziava preso dall'ira.

¶ Il Signore come dètte al nostro corpo i varî sensi per i bisogni della vita, così riempì l'animo nostro di affetti che costituiscono l'essenza della vita medesima: la libidine per esempio per la propagazione della specie, l'ira per mettere un freno ai delitti che si commettono.

¶ Ma coloro che non conoscono quale sia il fine del bene e del male, come si servono della libidine per soddisfare i loro turpi piaceri, così usano l'ira (99) solo per far del male a coloro con i quali s'inquietano, siano essi innocenti, di pari condizione o anche superiori. Di qui nascono spesso i più gravi delitti, di qui hanno origine quasi tutti gli orrori della vita.

¶ Archita sarebbe stato veramente degno di lode, se, invasato di collera contro il suo contadino pel torto ricevuto, avesse potuto re-

primere l'ira e colla calma fosse riuscito a rintuzzare l'impeto del suo furore; questa sì sarebbe stata una gloriosa vittoria sull'ira, come quella che riusciva a scongiurare un imminente e grave delitto. Lasciare invece impuniti i servi e i figli è una grave colpa; sapendo di farla liscia, non avranno più un freno alle loro cattive azioni. Di fronte a costoro io direi non di frenar l'ira, ma di svegliarla invece con tutti i mezzi. Quello che stiamo dicendo per l'uomo si deve dire anche di Dio, che fece l'uomo a sua immagine e somiglianza.

¶ Nè voglio discutere l'affermazione degli Stoici, i quali dicono che Dio non ha alcuna forma ([100]), perchè ci condurrebbe troppo in lungo se volessi confutarla come si conviene. Parlerò soltanto dello spirito. Se l'uomo tra tutti gli animali è il solo capace di pensare, sapere, intendere, prevedere, dominare, è perchè fatto a somiglianza di Dio; la sua fragile natura però lo porta all'errore, al peccato e non può conservare puri e incorrotti i doni che ebbe da Dio, se egli medesimo non gl'insegna quali siano le vie della giustizia.

XIX.

Dell'anima, del corpo e della Provvidenza.

¶ L'uomo composto, come dicemmo, di anima e di corpo ha nella prima le sue virtù, nel secondo i vizi; virtù e vizi che si escludono e si combattono a vicenda, perchè il bene supremo dell'anima consiste nel frenare le passioni e quello del corpo nel dare ad esse libero sfogo. Ora se la virtù del nostro spirito sarà capace di allontanare e di reprimere le passioni, renderà l'anima nostra simile a Dio e quindi immortale. Però in questa lotta i più si lasciano vincere dagli allettamenti del piacere, che certamente non può offrire se non dolori e amarezze. Però non si accorgono che, soddisfacendo a tutti i desiderî del corpo, rimangono attaccati alla terra e non possono, pieni come sono di tutti i vizi, ottenere i benefici della grazia divina.

¶ Dio rifuggirà da costoro e non riconoscerà per suoi figli se non coloro che seguono i suoi precetti, obbediscono alla sua legge, disprezzano i desiderî del corpo e, anteponendo la virtù ai piaceri, custodiscono l'innocenza e amano la giustizia. Avendoci data la sua

legge santissima, perchè tutti fossimo buoni, non dovrà egli adirarsi quando vede trasgredita questa legge, disprezzata la virtù, agognato il piacere con ogni mezzo? Se governa il mondo come appunto fa, non può disprezzare quello che è nel mondo, soprattutto l'opera sua più grande: l'uomo. Se è provvido, come bisogna sia, provvede certamente a noi, perchè la nostra vita trascorra con una certà felicità e sicurezza. Se è padre e padrone di tutte le cose non può non compiacersi delle virtù degli uomini e sdegnarsi dei loro vizi; ama perciò i buoni e odia i malvagi. L'odio si dirà non è necessario, dal momento che Dio ha stabilito di dare una volta per sempre un premio ai buoni e un castigo ai cattivi.

¶ Ma è una cosa ben diversa che uno viva da giusto, senza far male a nessuno e poi non tema nè veneri il Signore. Aristide per esempio e Cimone ([101]) e altri filosofi, vissero in tutta la loro vita da giusti, ma non si curarono di Dio nè lo venerarono. Io mi domando: uomini siffatti andranno liberi da ogni pena?

¶ Se Dio ha di che adirarsi contro colui che

gli si ribella, soltanto perchè confida nella sua bontà, cosa dovrà fare contro un peccatore, che, insieme alla legge, disprezza lo stesso legislatore?

¶ Il giudice non può assolvere, perchè deve applicare la legge; Dio invece sì, perchè è legislatore e giudice e facendo la legge non si privò di ogni potere, ma si riservò la facoltà di perdonare.

XX.

Dei peccati e della misericordia di Dio.

¶ Se Dio può perdonare, può dunque anche adirarsi. Ed allora, domanderà alcuno, come mai i malvagi sono spesso felici ed i giusti infelici? Perchè quelli, rispondo io, vivono senza alcun legame, in piena libertà, in balìa di sè stessi; questi invece sono sotto la sorveglianza o del padre o del padrone, che li costringe a vivere più sobriamente e rigorosamente. La virtù infatti si esperimenta attraverso i dolori, il vizio attraverso i piaceri. Tuttavia il peccatore non deve sperare di rimanere sempre impunito, perchè la felicità non è eterna quaggiù. "La sventura batte alle

porte di tutti, nè alcuno può dirsi felice prima dell'ultimo giorno della sua vita „ dice Ovidio ([102]). Questa è invero la sorte della nostra vita e nessuno, nè vivo, nè morto, può sfuggire al giudizio di Dio il quale può far precipitare i vivi ([103]) dalle loro superbe altezze e condannare i morti a eterni tormenti. Ma, si dice, se Dio s'adira, perchè non prende sùbito la sua vendetta e non punisce ciascuno come si merita? Se Dio facesse questo non si salverebbe più nessuno. Chi si può credere senza peccato? Chi si sente di aver sfuggito tutte le occasioni: l'età, l'ubriachezza, la miseria, il guadagno? Così fragile e soggetta a peccare è la nostra carne che, se Dio non ci perdonasse, pochi sarebbero quelli che rimarrebbero in vita; per questo ha una grande pazienza e frena la sua ira.

¶ In Dio poi, essendo ogni virtù perfetta, anche la pazienza deve essere perfetta, che è pure una virtù. Quanti son divenuti da peccatori giusti ([104]), da cattivi buoni, da lascivi continenti? Quanti nella loro giovinezza furono vilipesi per i loro vizi, mentre poi vissero da essere portati come esempio? Questo certamente non avverrebbe se ad ogni pec-

cato seguisse sùbito la pena. Le leggi condannano i rei manifesti, ma quanti sono quelli le cui colpe rimangono nascoste, quanti che comprano il silenzio o con preghiere o con doni, quanti che riescono ad eludere la giustizia per mezzo di favori e aderenze!

¶ Se Dio dovesse punire tutti costoro, che rimangono impuniti, pochi sarebbero gli uomini che rimarrebbero sulla terra, per non dire nessuno. Ed anche un'altra ragione giustissima avrebbe avuto Dio per distruggere il genere umano. Disprezzato il vero Dio, gli uomini adorano terreni e fragili simulacri, opera delle loro mani. E Dio li aveva fatti colla faccia rivolta in alto ([105]), perchè ammirassero la bellezza dei cieli e sentissero tutta la sua grandezza! Essi invece, come i bruti, preferirono tener la faccia rivolta verso la terra ([106]); sempre piegato e curvo verso la terra sta colui che, allontanato lo sguardo dalla contemplazione del cielo e di Dio, venera immagini terrene cioè fatte di terra, che avrebbe dovuto calpestare. In mezzo a tanta empietà e a così grandi peccati la pazienza di Dio invece aspetta che gli uomini rinneghino la loro vita passata e s'emendino delle

loro colpe. E molti per dire il vero ve ne sono che, buoni e giusti, rigettato ogni culto terreno e riconoscono la maestà di un Dio solo ([107]). Però, quantunque la pazienza di Dio sia così grande e così utile, tuttavia, anche tardi, punisce i colpevoli e se vede che non vogliono emendarsi, li colpisce inesorabilmente colla sua giustizia.

XXI.

Dell'ira di Dio e dell'uomo.

¶ Rimane un'altra questione. Dirà alcuno: Se Dio comanda all'uomo di non adirarsi, perchè dovrebbe andare in collera lui? Potrei rispondere: è giusto che l'uomo non si adiri, perchè la sua ira spesso è ingiusta e non ha altro scopo se non di uno sfogo momentaneo. Perciò tutti gli uomini, anche i re, quando son presi dall'ira, dovrebbero stare molto attenti a frenarla e a reprimerla sùbito, per non commettere qualche delitto irreparabile. Dio invece non può adirarsi solo per un momento, dato che è eterno e perfetto in ogni sua virtù; la sua ira è ben diversa soprattutto perchè è mossa da giusti motivi. Un altro

argomento da ribattere: Se Dio proibisse con tutti i mezzi all'uomo di adirarsi, in un certo modo correggerebbe quello che lui stesso ha fatto.

¶ Non è stato infatti il Signore quello che ha messo l'ira nel fegato se, come si crede, la commozione ha origine dall'umore del fiele? Ma intendiamoci, non proibisce affatto di adirarsi; quello che egli vieta è l'essere continuamente adirati! L'ira degli uomini deve essere passeggera ([108]), perchè se dovessero continuamente reagire non si sa dove si andrebbe a finire. Quando poi Iddio, senza proibirci di andare in collera, ci comanda di non peccare ([109]), è chiaro che non vuol sradicare l'ira, ma moderarla, perchè quando puniamo qualcuno conserviamo una certa misura e non ci allontaniamo mai dalla giustizia.

¶ Chi dunque ci comanda di adirarci, egli stesso si adira, chi ci comanda di placarci al più presto egli stesso si placa, perchè Iddio ci ordina tutto ciò che è giusto ed utile al pubblico bene. Ora, dato che l'ira di Dio non può essere passeggera come quella dell'uomo che s'inquieta sùbito e non può frenarsi per la sua stessa natura, ne viene che per la sua

stessa eternità anche l'ira deve essere eterna [come tutti i suoi attributi]. Però essendo dotato di virtù al massimo grado sa benissimo frenarla, nè in nessun modo, come conviene alla sua natura, si lascia dominare da essa. Infatti se Dio non potesse, quando vuole, dominarla, nessuno potrebbe sperare di ottenere il perdono dopo aver peccato, mentre egli invece vuole che gli uomini si riconcilino con lui prima che giunga la morte ([110]). Solo con i peccatori, che non vogliono ravvedersi, l'ira di Dio è eterna. Non incensi, non vittime, non doni preziosi richiede per essere placato, ma un vero cambiamento di vita; solo con colui che cessa di peccare l'ira di Dio non si fa sentire.

¶ Ecco perchè non punisce sùbito il peccatore, perchè vuole che rientri in se stesso e si penta.

XXII.

Dei peccati; espressioni della Sibilla intorno ad essi.

¶ Questo era quanto volevo dirti intorno all'ira di Dio, o mio caro Donato, perchè tu potessi confutare coloro che vogliono Dio im-

passibile. Non mi resta ora, alla maniera di Cicerone, che l'epilogo e la perorazione. Come fece lui nelle *Tusculane* parlando della morte, così noi in fine della nostra opera citeremo testimonianze divine alle quali tutti debbono prestar fede, soprattutto coloro che, non volendo credere nell'ira di Dio, distruggono ogni religione, senza la quale, come abbiamo visto, diventeremmo crudeli come le belve o stolti come le pecore; perchè nella sola religione, cioè nella conoscenza di Dio, risiede unicamente la vera sapienza. Tutti quanti i profeti, ripieni dello Spirito Divino, non parlarono d'altro che dell'amore di Dio verso i giusti e della sua ira contro gli empi. Le loro testimonianze per noi sarebbero sufficienti, ma poichè ad esse non credono coloro che si vantano d'essere sapienti, soprattutto quelli che si lascian crescere lunghe le chiome e [van pettoruti] in amplissime vesti... ([111]), li confuteremo con argomenti che hanno per base la sola ragione. Con essi bisogna agire a rovescio; fare in modo cioè che le testimonianze umane servano di fondamento alle divine e non le divine, come dovrebbe essere, alle umane. Ma di ciò non parlerò per non avere a che fare

con costoro e per non andare troppo per le lunghe. Ci serviremo di quelle testimonianze alle quali essi stessi possono credere o almeno non contradire. Molti e importanti sono gli scrittori che hanno parlato delle Sibille [112]: tra i Greci, Aristone di Chio [113] e Apollodoro Eritreo; tra i nostri, Varrone [114] e Fenestella [115]. Tutti costoro sono d'accordo nell'ammettere che la più celebre delle Sibille era Eritrea, che Apollodoro diceva, con grande compiacenza, essere sua concittadina. Fenestella racconta come dal Senato fossero mandati ambasciatori ad Erytra [116], perchè fossero portati a Roma carmi di questa Sibilla, che i consoli Curione e Ottaviano [117] dovevano poi mettere nel Campidoglio, restaurato già per cura di Q. Catulo [118]. Negli scritti di questa Sibilla si trovano i versi seguenti intorno al Dio Supremo e Creatore di tutte le cose:

Della terra e del cielo, ove dimora
L'eterno incorruttibil creatore,
Ai buoni il bene ed ampia ricompensa
Largisce sempre, e pei malvagi e iniqui
Dell'ira e del furor le fiamme accende [119].

¶ E altrove, enumerando i misfatti che muovono principalmente l'ira di Dio, dice:

Fuggi dell'empie religioni il culto;
La tua prole nutrisci e le tue mani
Nel sangue altrui non imbrattar, chè Iddio
Si sdegna con chi pecca e lo punisce (120).

¶ Dunque Dio s'adira veramente contro i peccatori!

XXIII.

Dell'ira di Dio e della punizione dei peccati; carmi delle Sibille che ad essa si riferiscono. Castigo ed esortazione.

¶ Poichè le Sibille, ammesse dagli scrittori, come ho detto, sono molte, la testimonianza di una sola non basta a confermare la verità; perciò riferiremo i carmi di altre Sibille, i cui libri possono essere da tutti consultati. La più celebre è quella di Cuma, nei cui libri sono scritti i vaticinî di Roma (121), che son ritenuti in conto di arcani. Una di esse, annunziando a tutte le genti l'ira di Dio per l'empietà degli uomini, dice:

Di Dio gli editti ad annunziar mi accingo
E a tutti e in tutte le città predico
L'ultimo tempo in cui verrà sicura

L'ira grande a punir le gran peccata,
Che ostinata la terra ognor commette (122).

¶ Un'altra ci fa noto che Dio, sdegnato contro i peccatori, mandò il diluvio per sterminare tutto quanto il genere umano:

Con le acque ultrici del diluvio, Iddio
La terra intera ricoprì sdegnato
Colle cittadi e gli abitanti tutti (123).

¶ Allo stesso modo predice la deflagrazione che sarebbe dopo avvenuta per distruggere un'altra volta l'empietà degli uomini:

Più irritata che mai dai gran peccati
L'ira del cielo colle fiamme alfine
A incenerir verrà tutte le genti (124).

Anche Ovidio così parla di Giove (125):

Sa ben che il tempo ha da venire e l'ira
Che il fuoco a tutto il mondo ha da far guerra
E consumar colle sue fiamme ardenti
La terra, il cielo e l'oceano immenso (126).

¶ Ciò dovrà necessariamente avvenire quando sarà sparito di mezzo agli uomini l'onore e il culto di Dio. Tuttavia la medesima aggiunge questi versi per dimostrare che Dio si placa con chi si pente e si emenda dei suoi peccati:

È tempo ormai di convertirsi; Iddio
Misericordia vi userà, ma voi
Cessate alfin di provocarne l'ira
Con ogni specie di delitti infami [127].

E poco dopo:

L'ira non più, ma placherassi Iddio
Quando nel cuore tutti quanti avrete
La sua pietà, che ogni ricchezza avanza [128].

¶ Un'altra dice chiaramente che bisogna amare Dio, creatore del cielo e della terra, perchè la sua ira non disperda il genere umano:

Acciò l'irato Iddio l'umana gente,
Al vizio rotta, tutta non disperda,
Amar si deve con filiale affetto,
Perchè padre di tutti, eterno e saggio [129].

¶ Da ciò apparisce come siano vani gli argomenti di quei filosofi che sostengono che Dio non s'adira. Costoro, mentre sono disposti a concedergli altri attributi, affatto inutili, gli tolgono il più importante, il più necessario per la vita umana, senza il quale la sua stessa maestà verrebbe a cadere. Ogni regno, ogni impero che non sia governato dal timore va in rovina. Togli l'ira ad un re, e non solo più nessuno gli obbedirà, ma sarà

sùbito detronizzato; anche al più buono degli uomini sarà fatto del male, se non sarà capace di adirarsi; pronti allora ci saranno a schernirlo, ingiuriarlo, derubarlo al punto che si ritroverà a non avere di che vestirsi, dove abitare e neppure di che mangiare; tutti troveranno il mezzo di portargli via qualche cosa.

¶ Ora se è necessario che tutti gli uomini, dai re fino al più umile mortale, si lascino prendere dall'ira, potremo immaginare la maestà dell'impero celeste impassibile, senza mai adirarsi?

¶ Apollo di Milesio ([130]), consultato intorno alla religione degli Ebrei, dètte questa risposta:

Amare e rispettare quel Dio bisogna
Che, padre e re di tutto l'universo,
E cielo e terra e mar scuote, e spaventa
Il nero abisso coi demoni orrendi.

¶ Se Dio è così mite come vogliono i filosofi, come mai ad un suo cenno tremano non solo i demoni e i ministri delle infernali potestà ([131]), ma il cielo e la terra e tutta quanta la natura? Se è vero che nessuno serve ad un altro se non costretto, è chiaro che ogni

governo ha per fondamento il timore, che trova appunto la sua origine nell'ira.

¶ Infatti se i recalcitranti ad ogni legge, ad ogni disciplina non sentissero sopra di sè l'ira di colui che comanda, non si piegherebbero mai ad ubbidire. Consideri ciascuno i suoi affetti: capirà che senza ira e senza castigo gli sarà impossibile tener soggetto chicchessia, perchè senza ira non si può in alcun modo governare.

¶ Ma Iddio ha il governo; dunque deve avere necessariamente anche l'ira, perchè senza di essa il governo stesso non potrebbe esistere. Perciò nessuno vi può essere che, spinto dai falsi ragionamenti dei filosofi, impari a disprezzare Dio; questo sarebbe il più grande dei delitti. Dobbiamo invece amarlo perchè è nostro padre, venerarlo perchè è nostro padrone, onorarlo perchè è benefico verso di noi, temerlo perchè è severo. Dobbiamo dimostrarglielo così il nostro amore ([132]). Chi, senza mostrarsi ingrato, potrebbe disprezzare il padre dell'anima sua? Chi potrebbe impunemente offendere colui che, padrone di tutte le cose, fa sentire sopra di noi un potere vero ed eterno? Se lo consideri come padre, è per lui

che siamo venuti alla luce, che viviamo, che siamo entrati nell'albergo di questo mondo. Se lo consideri come Dio, è lui che ci somministra gl'innumerevoli mezzi per vivere e per aiutarci nelle nostre miserie; è lui infatti che ci dà la terra che abitiamo e che ci fa partecipi, soprattutto, della sua grande misericordia. E se siamo stati meno obbedienti e scrupolosi nell'adempimento dei nostri doveri [133] di quello che richiedevano i suoi grandi meriti e come signore e come padre, ci conforti il pensiero che infinita è la sua misericordia se noi faremo di tutto per meglio conoscerlo ed onorarlo, se, disprezzate le cose terrene, terremo sempre fissa la nostra mente alle eterne verità.

¶ Per poter fare tutto ciò dobbiamo adempiere i suoi comandamenti, amarlo e adorarlo, perchè lui è la causa di tutte le cose [134], l'origine di tutte le nostre virtù, la sorgente di ogni bene. Chi infatti più potente, più perfetto nella sua ragione, più luminoso nel suo splendore, di Dio?

¶ Egli ci creò per la sapienza e per la giustizia; chi potrà, dopo averlo abbandonato e disprezzato come principio della nostra vita,

servire alle cose di questo mondo, aver di mira solo i beni terreni, senza più curarsi dell'innocenza e della pietà?

¶ Ah, no! Non ci rendano felici i piaceri che uccidono l'anima nostra, la ricchezza, che ci spinge alle più turpi passioni, la stolta e vana ambizione, gli onori passeggieri, dai quali si lascia prendere il nostro animo che, fattosi schiavo del corpo, è condannato ad una morte eterna!

¶ Tutto questo non ci rende felici; solo nell'innocenza e nella giustizia è la vera felicità, la quale ci prepara quell'immortalità che Dio riserbò alle anime sante e pure, libere da ogni bruttura terrena. A questo premio eterno non potranno aspirare coloro che macchiarono la coscienza con delitti, frodi, rapine e raggiri e che commisero contro il prossimo azioni così malvagie che non poterono esser più cancellate ([135]). Bisogna perciò che disprezzino le cose terrene coloro che vogliono esser chiamati sapienti e meritarsi il nome di uomo, che non curino per niente i beni di questo mondo per vivere nella più perfetta amicizia con Dio. Siano sempre lungi da noi l'empietà, le discordie, le liti turbolente e maligne, che di-

struggono le alleanze umane e l'unione divina dei pubblici accordi. Per quanto possiamo, cerchiamo di essere buoni e benefici; le ricchezze che ci sono superflue non adoperiamole per i nostri piaceri, ma a sollievo degli altri. Il piacere infatti è mortale come il corpo a cui serve, la giustizia e la beneficenza invece sono immortali come la mente e l'anima, che le buone opere rendono simile a Dio. Abbia sempre Dio dimora nei nostri cuori, non nei templi degli dèi bugiardi, i quali, come tutte le cose fatte dall'uomo, dovranno prima o poi cader giù.

¶ Purifichiamo questo tempio ([136]), che può essere contaminato non dal fuoco o dalla polvere, ma dai malvagi pensieri; illuminiamolo non con ceri ardenti ([137]), ma colla luce eterna della sapienza. E se crederemo che Dio è sempre presente ad ogni nostra azione, che tutti i pensieri della nostra mente sono a lui manifesti, vivremo in modo allora da averlo sempre propizio, senza temere che s'adiri contro di noi.

NOTE

(1) Il testo ha *" animadverti saepe, Donate ,,.* Cfr. Cicerone, il quale principia i suoi *Paradoxa : " animadverti saepe, Brute ,,.*

(2) *Veritatem gloriemur.* Il verbo *glorior* si costruisce coll'accusativo con un pronome o un aggettivo pronominale. Però anche Lattanzio più innanzi lo costruisce coll' ablativo.

(3) *Tenebroso corporis domicilio circumsepta.* Quest'espressione è tolta da Platone. Cicerone invece chiama il corpo ora *" vas ,,* ora *" receptaculum ,,*. S. Paolo così scrive ai Corinti I. cap. 3. v. 6 *" Nescitis, quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis ,,* e di nuovo: *" Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi ,,*. cap. 5 v. 15.

(4) *...et hoc differt ab humanitate divinitas. Humanitas* in questo caso vuol dire la natura umana, l'uomo stesso.

(5) *Stabilem gressum.* Cfr. Seneca. Thieste 5.

(6) Lattanzio è nella falsa idea che Dio abbia una figura, come ebbe un concetto inesatto della spiritualità dell'anima.

(7) *Malorum auctor.* I teologi distinguono "*malum poenae et malum culpae*,,. Iddio è autore del primo, non del secondo.

(8) "*Quod quia convenit*,, cioè *in eo conveniant omnes.* Così Cicerone - *De Inventione* - cap. 9. *Quid factum sit, convenit.*

(9) Epicuro, filosofo greco, fu fondatore della setta degli Epicurei. Riponeva il sommo bene nel piacere, negò la Provvidenza e l'immortalità dell'anima.

(10) L'opinione è di Epicuro, le parole di Lucrezio. *Omnis enim per se Divûm natura necesse est. Immortali aevo summa cum pace fruatur, Semota a nostris rebus etc...* Lib. I. v. 56.

(11) "*Verius est igitur, nimirum illud, quod familiaris omnium nostrûm Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri*,,. Cicerone Lib. I. De natura deorum.

(12) Infatti Cicerone *De natura deorum libro I. cap. 30,* dice "*Quamquam video nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse.*

(13) *Sunt qui existiment, quod ille plane inscitia loquendi fecerit, fecisse consulto: de homine mínime vaefro male existimant.* Cicerone "De natura deorum,, Lib. I. Cap. 31.

(14) Nota l'ironia con la quale Lattanzio chiama Epicuro "sapientis hominis,,.

(15) Furono così chiamati dal greco στοά che vuol dire "portico„ nel quale Zenone, loro fondatore, insegnava.

(16) "*Popularis oratio*„ cioè "*populo grata et accepta*„ oppure "*quae studet voluntati populi*„. Per l'espressione poi "*non cadere in Deum hanc animi pusillitatem*„ vedi anche De Opificio Dei: "*Quantum pusillitas intelligentiae meae perbidet*„ dove pure "*pusillitas*„ significa "*parvitas animi*„.

(17) "*Alternis vultum maculet nunc suffusus rubor*„ sott. *vicibus*. Cfr. Lucrezio I - 10 10: "*Ut sic alternis infinita omnia reddat*„. Cfr. per l'uomo preso dall'ira Hieron in Epist. ad Titum cap. I. de irato homine.

(18) Intendi gli Stoici.

(19) Gli Epicurei.

(20) "*Quos ratio, et veritas argumenti huius inducit*, ect...„. Intendi: Qui existimant rationem sui argumenti veram esse.

(21) Cfr. Sallustio: De coniurat. Catil. Cap. I.

(22) "*Homo autem recto statu*„. Vedi Divin. Instit. lib. 7. cap. 9.

(23) Il testo dice: "*Confert cum Deo vultum, et rationem ratio cognoscit*„ cioè quando l'uomo pensa alla somiglianza che ha con Dio e la ragione umana, sa comprendere la ragione divina.

(24) Cicerone. Cap. I. "De Legibus„.

(25) ...*Tamen similia videri possunt*. Seneca dice: "*Muta animalia humanis adfectibus carent; habent autem similes illis quosdam impulsus*„.

(26) Il testo ha: *aures demulcent* cioè *demittunt*. Cfr. Orazio. Lib. 2. Ode 13, v. 34.

(27) Cfr. Virgilio. Georgic. libro I. v. 185; e Orazio Sat. I. Lib. I, v. 33.

(28) Virgilio, Georgic. Libro IV, v. 155 segg.

(29) Lucrezio, De rerum natura. Lib. I, v. 57 segg.

(30) ...*Religionem funditus delet, qua sublata, confusio et perturbatio vitae sequetur*. Cfr. Cicerone "*De natura deorum*,, Lib. I, cap. 2.

(31) Cfr. Cicerone, De natura deorum, Lib. I, cap. 42.

(32) Protagora. Sofista d'Abdera dei tempi di Socrate. Come tutti i sofisti professava la relatività delle idee: per lui era vero ciò che pel momento gli sembrava vero. Sentenza di lui era: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Gli Ateniesi lo cacciarono e ordinarono che il libro suo περί θεῶν fosse bruciato. Era discepolo di Democrito (Diog-Laerzio, IX, 8 50-56). Fu il primo, secondo Diog-Laerzio (IX, 51), a dire che intorno ad ogni cosa si possono fare due discorsi, l'uno opposto all'altro. Affermava: μηδὲν εἶναι ψυχὴν τὰς αἰσθήσεις.

(33) Di Socrate nato circa il 469 av. C., diremo solo che richiamò la filosofia dell'indagini sull'origine prima dell'universo, nelle quali si era perduta la scuola Ionica e l'Eleatica con tutte le sue sottigliezze, al vero suo scopo, allo studio dell'uomo. Nel famoso motto scritto sul tempio di Delfo: Conosci te stesso: γνῶθι σεάυτόν vide lo scopo degli studi filosofici. Morì, condannato a bere la cicuta, nel 399 av. C.

(34) Vedi nota 72.

(35) Dopo la morte del suo fondatore [Aristotile], la scuola peripatetica ebbe come successori: *Teofrasto di Eresso, Eudemo di Rodi, che fu il più notevole fra i discepoli personali dello Stagerita, Aristosseno di Taranto, Dicearco di Messina, Stratone di Lampsaco [il fisico], Licone, Aristone di Ceo, Critolao di Faselide, Diodoro di Tiro ed altri.*

(36) Gli Stoici e i Peripatetici ammisero, come dice Lattanzio, che il mondo a *Deo, et ratione esset instructus, et ratione regeretur.*

(37) *...quia necesse sit esse aliquid in mundo praestans.* Cfr. Cicerone, De natura deorum. Lib. II, cap. XXX.

(38) Diagora. È detto l'Ateo Ἄθεος [De Nat. Deor. I, 23, 63; III, 37, 89], di Melos, una delle Cicladi, contemporaneo di Protagora e Socrate, scolaro pur di Democrito, fu filosofo e poeta. I suoi versi spiravano un profondo sentimento religioso.

(39) Teodoro di Cirene, uscito dalla scuola di Aristippo, vivente circa gli anni 320-280, secondo A. Goethe; ma se fu scolaro di Aristippo, dovette essere anteriore a questa data, e visse forse verso la fine del 4.° secolo av. C. [Comm. del Mayor, vol. I, p. XXIII Introd.] Anch'egli, al pari di Diagora, fu detto ἄθεος. Vedi Cicerone, De nat. deor. Lib. I. cap. I e XXIII.

(40) Stratone di Lampsaco nella Misia fu figlio di Arcesilao e discepolo di Teofrasto. Diogene Laerzio ne scrisse la vita [Libro V]. Quello

che qui dice Lattanzio si legge quasi a parola nel Lib. I. De natur. deor.

(41) Leucippo, filosofo greco, fu maestro di Democrito e insieme a lui autore della teoria atomistica. Visse nel 5.° secolo av. C. La sua opera andò forse confusa fra gli scritti del suo grande discepolo. Vedi Cicerone, De nat, deor, I. XII. 29.

(42) Non tutti i filosofi però furono d'accordo che il mondo risultasse dei quattro elementi: fuoco, acqua, terra, aria. Fu Empedocle che per il primo l'ammise, aggiungendo che per l'amicizia si uniscono e per la contesa si separano.

(43) *Laevia esse* etc. Sono queste le particelle cartesiane. Cartesio spiegò la formazione dei corpi per mezzo degli atomi.

(44) "*Quoniam est omne, inquit, infinitum, nec potest quidquam vacare necesse est ergo innumerabiles esse mundos. Vacare = vacuum esse.* È uno di quei vocaboli usati da Lattanzio nelle sue opere. *Innumerabiles,* lo dissero Democrito ed Epicuro.

(45) *Istorum seminum vel ratio vel origo* etc. Anche Vergilio e Lucrezio chiamarono i semi τὰς ἀτόμους.

(46) *Quis hunc putet habuisse cerebrum?* La frase *habere cerebrum* significa avere la *ragione* ed *una mente sana;* infatti gli antichi posero nel cervello la sede dell'anima. Vedi Cic. Tuscul. I, cap. 9; e Lattanzio De Opificio Dei, cap. 16.

(47) *Ignis excutitur.* Meglio *excuditur* come Virgilio Eneide I. v. 174.

(48) Questo, come ci mostra l'esperienza, è un errore.

(49) *Stipatur in nubem.* Cfr. Cicerone. De natura deorum. Lib. II. cap. 39 "*In nubes cogitur*,,.

(50) Della perfetta disposizione delle membra nel corpo umano ne parla a lungo Socrate presso Senofonte [Memorabili I. 4] argomentando da ciò l'esistenza di un artefice intelligente, cioè l'esistenza di Dio.

(51) ... *dum nolunt effectionem curamque rerum Deo dare.* La parola *effectio* è assai rara, si trova tuttavia in Cicerone, *De finibus* lib. II. Cap. 45 e lib. III. Cap. 24 "*artis effectio*,,.

(52) Democrito di Abdera nacque tra il 470 e il 460 e, insieme al suo maestro Leucippo, fu autore della teoria atomistica. Le sue sessanta opere in dialetto ionico, furono divise, come le platoniche, in tetralogie; ne rimangono pochi frammenti. La sua dottrina ci è nota principalmente per quello che ne dice Aristotile.

(53) Crisippo, quasi nuovo fondatore nella seconda metà del IV secolo della scuola stoica, nacque in Soli di Cilicia. Fu autore d'infiniti scritti, che dichiaravano e confortavano di dimostrazioni il sistema stoico. È celebre il detto "se non c'era Crisippo, non ci sarebbe la Stoa,,.

(54) Per Platone, sommo idealista, non c'era il minimo dubbio che esistesse qualcosa, d'incomposto, assolutamente semplice, e quindi indecomponibile, incorrutibile imperituro: l'anima nostra e Dio.

(55) *Siquidem nullam positionem relinquunt, quam non experiantur.* Vedi De opificio Dei. Cap. 6.

BIBLIOTECA

(56) *Si enim corpus hominis ex humo fictum est, unde homo nomen accepit etc...* Cfr. Instit. Lib. III, cap. XI.

(57) Tuscul. Quaest. Lib. I. Cap. XXVII.

(58) Diogene Laerzio li enumera così: Talete, Solone, Periandro, Cleobulo, Chilone, Biante e Pittaco.

(59) Lib. I. cap. III.

(60) Virgilio En. Lib. VI, n. 726. Spiritus intus alit...

(61) *...et ideo tantus est, ut ab homine non possit, aut verbis enarrari, aut sensibus aestimari.* Cfr. Minucio Felice: *'' Hic nec videri potest, visu clarior est: nec comprehendi potest, nec aestimari; sensibus maior est: infinitus, immensus, et sibi soli, tantus quantus est, notus ,,.*

(62) *Dii, homines fuerunt.* Le medesime cose si trovano nel lib. I delle Instit. Div. Cap. 15.

(63) Evemero di Messina, vissuto verso la fine del IV secolo, fondò una specie di sistema detto Euemerismo, dal suo nome, per combattere l'Antropomorfismo. La sua opera intitolata ἱερὰ ἀναγραφή (cronaca sacra) fu tradotta da Ennio, il quale, al dire di Cicerone, De nat.: Deorum, I, § 119, non solo *interpretatus*, ma anche *secutus est praeter ceteros*; non solo quindi introdusse l'Euemerismo in Roma colla sua traduzione latina, ma ne fu uno dei seguaci più ferventi.

(64) Si riferisce alla Nuova Accademia.

(65) È noto il meraviglioso dialogo platonico di questo titolo, in cui il grande filosofo espone,

quasi in forma biblica, le idee più alte che allora si potevano avere intorno a Dio e alla creazione del mondo, e intorno alla natura dell'anima umana, le sue facoltà e alle parti del corpo.

(66) Ermes, filosofo egiziano, per la sua profonda e svariata dottrina, ebbe il soprannome di Trismegistus, cioè "ter maximus,, dal greco τρὶς μέγιστος.

(67) Pitagora di Samo, secondo il Meiners, sarebbe morto nel 504, secondo altri nel 489, oppure nel 495, in età di 80 anni. Dopo aver viaggiato a lungo in Grecia, in Asia, in Egitto, venne in Italia e visse a lungo a Crotone, ove fondò la sua celebre scuola detta perciò *italica*, riducendola a forma di sodalizio con intendimenti religiosi e politici. Ma per le sue opinioni politiche il suo istituto fu perseguitato e il suo sodalizio sciolto verso il 500. Cicerone lo fa morire a Metaponto. De finibus, v. 2. 4.

(68) *Apud Xenophontem Socrates disputans, ait etc.* Vedi Ἀπομνημονεύματα - IV. 3-13.

(69) Platone, nel settimo libro delle Leggi, scrive: Τὸν μέγιστον θεὸν κάι ὅλον τον κόσμον φαμέν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπρασμονεῖν τάς αἰτίας ἐρευνῶντας.

(70) Antistene fu scolaro di Socrate e suo ammiratore, sebbene prima avesse ascoltato Gorgia. Fondatore della scuola detta poi cinica, da Diogene soprannominato ὁ Κύων, faceva consistere il sommo bene nella virtù che definiva "il vivere secondo natura,, τό ζῆν κατὰ φύσιν, cioè

nel modo più semplice possibile, fino a trascurare le convenienze sociali. Nell'elenco delle sue opere, lasciatoci da Diogene Laerzio, VI. 15-18 è ricordata quella in due libri περὶ φύσεως.

(71) Dello Stagirita, dominatore delle scuole medievali, che rappresentò per tanti secoli tutto lo scibile umano, è meglio tacere che dir poco. Segneremo la data di nascita, a. 384 e della morte, a. 322, in Calcide nell'Eubea.

(72) Zenone di Cizio in Cipro, n. nel 342, m. nel 270 [260 secondo altri] fondatore della scuola Stoica. Figlio di Mnasea, ricco mercante, disprezzando le ricchezze paterne, volle essere scolaro del Cinico Cratete e dell'Accademico Senocrate. Ritenne qual supremo bene la virtù in sè e per sè stessa. Bello è il decreto del popolo Ateniese in sua lode, per cui gli s'accordava l'onore di un sepolcro nel ceramico a pubbliche spese: ἀρετῆς ἕνεκα καὶ σωφροσύνης.

(73) *Frugum varietatem*. Cicerone, *Pro Lege Manilia*. Cap. 6.

(74) *Sol irrequietis cursibus* etc. Anche Socrate, presso Senofonte *Memorabili* Lib. IV. Cap. 2., discorre delle stagioni, della luna, del caldo, del freddo per dedurne l'esistenza di un Essere intelligente e provvido. Socrate stesso insegnò che gli dèi provvedono agli uomini e che perciò essi debbono essere venerati. Vedi *Sen. Memorabili* Lib. IV. Cap. 3.

(75) Virgilio Georg. Lib. I. v. 289.

(76) *Ut vites fetibus... exuberent* cioè "fructibus,,. *Arborei fetus*. Vedi Virgilio Georg. Lib. I. 55.

(77) *Academici contra Stoicos, disserentes.* Vedi Cicerone, Academic. Lib. IV.

(78) Si poteva rispondere più brevemente con S. Agostino "*Melius enim judicant [Deum] de malis benefacere, quam mala ulla esse permittere*,,. *Enchiridion.* Cap. 25 e segg.

(79) *Ergo sicut bona innumerabilia data sunt homini, quibus frui posset; sic etiam mala, quae caveret.* Lattanzio è caduto in un grande errore. Tutte le cose che furono create da Dio erano *valde bona*, ora se alcune di esse sono dannose all'uomo, non si deve ciò attribuire a Dio, come se egli non sapesse far di meglio, ma all'uomo, che peccò. Vedi S. Paolo ai Romani. Cap. VIII.

(80) Qui Lattanzio si contradice. Cfr. Cap. XIII.

(81) *Rerum omnium dominaretur...* Il genitivo col verbo "dominari,, non è usato. In Cicerone si trova coll'accusativo e coll'ablativo con *in*.

(82) Lib. I. Cap. 8.

(83) *In his enim duobus tota justitia consistit...* Vedi Matth. XXII. 5. S. Paolo ai Romani XII. e ai Galati V.

(84) Il testo ha: *Ut auxilium laborantibus deneget*, cioè *afflictis*. Nel Vangelo si legge: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.*

(85) Epicuro. Figlio di Neocle, nato a Samo nel 341 e morto in Atene nel 270, fondatore d'una scuola non così triste e rea, come vogliono alcuni, che ignorantemente ne confondono la dottrina morale, fondata sopra un temperato edo-

nismo, col sensualismo d' Aristippo. Ebbe per maestri Senocrate, Teofrasto ed altri; aprì scuola prima a Lampsaco, e dopo 5 anni la trasportò ad Atene. Di lui ci rimangono solo *tre lettere - il testamento e le sentenze principali* della sua dottrina, conservataci da Diogene Laerzio; più i frammenti che si trovano nelle citazioni di Plutarco, Seneca, Stobeo e di altri; in fine un breve frammento dell'epitome, più che dell' intera opera sua in 37 libri περὶ φύσεως.

(86) *Cui ergo administratio tantarum rerum cessit...* È la risposta di Lattanzio ad Epicuro.

(87) *Voluntas Dei, santificatio vestra* è l'espressione che ricorre continuamente nella Bibbia.

(88) *Bonorum enim salutem custodit, qui malos punit.* Cfr. il Cap. XVI. dove ha detto: " *In ipsa ira inest gratificatio* ,,.

(89) Cicerone, Catil., 4. 6. 12.

(90) *Sed Stoici non viderunt esse discrimen recti et pravi...* Non è vero che gli Stoici abbiano posto l'ira tra le malattie e i vizî, basta leggere il "De ira,, e le "Lettere a Lucilio,, di Seneca.

(91) Nato a Cordova poco innanzi all'era volgare, ancor fanciullo, Seneca venne a Roma. Ebbe per maestri in filosofia lo stoico greco Attalo ed i neo-pitagorici Sozione e Papirio Fabiano. Senatore sotto Caligola, due anni dopo accusato da Messalina di adulterio con Giulia Livilla, fu da Claudio relegato in Corsica (a. 41). Dopo otto anni ne fu richiamato da Agrippina, che volle affidargli l'educazione del figlio Nerone, il quale da principio si mostrò docile ai

consigli del maestro ma in seguito (nel 62) prese in uggia il precettore, e, dopo aver cercato invano di sbarazzarsene col veleno (nel 64), lo condannò a morte sul sospetto di complicità nella congiura di Pisone. Egli vi si era stoicamente preparato e, fattosi aprire le vene in un bagno (nel 65), spirò presso la moglie Paolina.

(92) Posidonio di Apamea, nella Siria, discepolo di Panezio e maestro di Strabone, il geografo, fu uomo di universale cultura; filosofo-stoico abbandonò alcune teorie del maestro Panezio, che per es. negava la divinazione, per ritornare agli antichi principî, piegando però lo Stoicismo verso il Platonismo ed anche verso le dottrine di Pitagora (Zeller).

Insegnò molto tempo a Rodi, onde fu detto anche *Rhodio*, trattenendosi pure lungo tempo anche in Roma. Delle sue numerose e svariate opere non ci rimangono che scarsi frammenti, raccolti con diligenza dal Bake (Lugduni Batavorum, 1810). Tra le sue varie opere dovevano essere importanti: la Storia Romana in continuazione a quella di Polibio: περὶ θεῶν, di cui Cic. cita il libro V (De nat: Deorum I. 44. 123) περὶ καθηκόντων; περὶ μαντικῆς περὶ εἱμαρμένης. Le sue dottrine stoiche, non prive di principî Platonici e Pitagorici (Zeller, Stein) esercitarono influenza anche sopra i poeti romani, massime sopra Virgilio (Georg. IV. 219-227; Aen. VI. 724-51). Ammetteva un'età primitiva del genere umano, felicissima e di ottimi costumi, che poi si corruppe e si guastò; ma

Seneca, dal quale ricaviamo questa notizia, derideva, negandola, tale opinione. Seneca Epist. 90).

(93) Vedi nota 71.

(94) "*Quia illaesibilis est*,,. *Illaesibilis* è una voce molto rara.

(95) Cicerone definisce l'ira "*Ira est libido ulciscendi*,, la quale definizione non differisce gran che dalle altre citate, sopratutto da questa: "*ira est cupiditas ulciscendae injurae*,,. Vedi Tuscul., 4. 19. 44: Credo opportuno dare anche la sintesi della dottrina di S. Tommaso sull'ira.

1) *Ira duplex, scilicet per zelum, i. e. secundum rationem, et ira per vitium, idest contra rationem.* (2. 2. 5. 158. 2. 3. 4.).

2) *Ira secundum rationem est passio laudabilis; quae autem est contra rationem in plus vel minus est peccatum.* (2. 2. 5. 158.).

3) *Ira et huiusmodi habuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia unum proprium est irati punire, eius punitio ira metaphorice vocatur.* (I. q. II. 3. ad. 2.).

(96) *Aeternam molestiarum materiam subministrat. Aeternam* cioè *perpetuam*. Altri leggono: *aeternam molestiam subministrat.*

(97) Archita di Taranto, discepolo del grande pensatore di Samo, fece rivivere per poco, al principio del IV secolo, la filosofia pitagorica. Vedi Cicerone *Tusc. Quaest.* 4. 36. 78 e Valerio Massimo, 4. 1 ext. 1.

(98) *Leggi*, 11, 934 A.

(99) *Sic ira et affectu ad nocendum...* Cioè *irae affectu.*

(100) *" Omitto de figura Dei dicere ,,.* Vedi Ist. Lib. II. Cap. 9. e Lib. VI. Cap. 25. Cfr. anche nota 6.

(101) Aristide e Cimone. Aristide, illustre ateniese, visse alla fine del V secolo in mezzo agli avvenimenti più memorabili della Grecia. Cimone, generale ateniese, figlio di Milziade, nato verso il 510, morì nel 449. Si rese celebre alla battaglia di Salamina; per l'influenza di Aristide fu elevato ai più alti gradi della repubblica ateniese.

(102) Ovidio. Metam. III. v. 135-137.

(103) *" Habet enim potestatem, et bibos praecipitare de summo...* meglio *praecipitandi.*

(104) *Quam multi ex peccatoribus iusti posterius effecti sunt* cioè *postea, postmodum.*

(105) *Ore sublimi. Pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit.* Ovidio. Metam. Lib. I. 84-85.

(106) *" Maluerunt pecudum modo ,,.* Cfr. Coniur. Catil. Cap. I.

(107) *" Maiestatem Dei singularis ,,* cioè *unius unici.* Come Cicerone, Lattanzio adopera assai spesso quest'espressione.

(108) *Ira enim mortalium debet esse mortalis...* cioè *debet mori.*

(109) Dice il Salmista: *Irascimini et nolite peccare.*

(110) *" Ante solis occasum ,,.* Quest'espressione è di S. Paolo. Eph. IV.

(111) *" Qui sapientiam capillis et habitu iactanti ,,.* Vedi Instituz. Lib. III. Cap. 25 e Lib. IV. Cap. 2. Cfr. anche Orazio Sat, II. 3. v. 34.

(112) Le Sibille erano donne fatidiche. Vario era il

loro numero. Lattanzio [Instit., Lib. I. Cap. 6] ne cita dieci. I primi Cristiani tenevano in gran conto i loro carmi, come quelli che avevano un'eco della voce dei profeti e degli scritti evangelici. S. Agostino [De civitate Dei, Lib 18. Cap. 45. 77] le ricorda, ma mostra d'averci poca fede. Tacito ne parla nel Lib. VI. Cap. 12 degli Annali. Lattanzio riporta volentieri nelle sue opere gli oracoli sibillini, che prese dai libri di Teofilo di Antiochia. Per ignoranza del greco questi furono deformati; e in molte edizioni variano le parole e il senso.

(113) Aristone di Chio fu discepolo di Zenone circa l'anno 275. È l'autore della indifferenza (ἀδιαφορία) morale tra i beni secondarî, ammettendo una sola virtù, chiamata con molti nomi. Secondo Panezio e Sosicrate egli non avrebbe scritto che sole lettere; le altre opere dell'elenco riferito da D. L. sarebbero di Aristone il Peripatetico; VII. 160-163.

(114) Varrone, nato nel 116 av. C. in Rieti, morì in Roma quasi nonagenario, nel 27. Compose più di 70 opere che comprendevano 620 libri. Scrisse tragedie, poemetti lirici e elegiaci; trattò di storia e di cose che alla storia si ricollegano; tentò le discipline filosofiche e, per primo, scrisse di geografia. Si occupò di archeologia, di giurisprudenza, di religione e di agronomia, di storia letteraria e di politica, di poetica e di retorica, etc.

(115) Fenestella fu contemporaneo di T. Livio. Pubblicò un'opera assai estesa [più di XXI libri]

e col titolo di *Annales* ne fece un riassunto per noi perduto non altrimenti che l'opera. Non sappiamo se abbia scritto altre opere, e se le citazioni frequenti che gli antichi fanno di lui in materia di costumi, storia letteraria, religiosa e naturale si debbano riferire agli *Annales* o ad altri suoi scritti.

(116) Erytras [altri leggono Erytreas], città della Beozia un po' a sud dell'Asopo ai piedi del Citerone.

(117) Curio [Caius Scribonius] console romano morto nel 53 av. C. Fu tribuno nel 90, pretore nell'82, console nel 76.

(118) Q. L. Catulo figlio del console Q. L. Catulo che ebbe una gran parte nella vittoria di Vercelli contro i Cimbri e i Teutoni, nacque verso il 120 av. C. e morì nel 60. Divenuto un capo del partito senatoriale s'oppose a Pompeo nel concedergli i poteri straordinari per continuare la guerra contro i pirati. Fu nemico di Cesare, che accusò di aver preso parte alla congiura di Catilina. Ebbe l'incarico di restaurare insieme ad altri commissari il Campidoglio che era bruciato durante le guerre civili, e il grande onore d'inaugurare il nuovo tempio.

(119) Orac. Sibyll. proe. v. 52.

(120) Orac. Sibyll. Lib. III. v. 700.

(121) ... *quibus Romanorum fata conscripta sunt.* Perciò i libri furon detti *fatales o fatidici.*

(122) Orac. Sibyll. Lib. VIII. v. 1 e segg.

(123) Orac. Sibyll. Lib. IV. v. 51.

(124) Orac. Sibyll. Lib. IV. v. 154.

(125) Ovidio. Metam. Lib. I. v. 256 e segg.
(126) Traduzione del Sac. Luigi Fedi, Pescia 1899.
(127) Orac. Sibyll. Lib. IV. 157.
(128) Orac. Sibyll. Lib. IV. v. 164.
(129) Orac. Sybill. Lib. V. v. 358 e segg.
(130) Apollo Milesio. Vedi Lattanzio Instit. Lib. IV. Cap. 13.
(131) *...et ministri tantae potestatis.* Altri *tartareae.* Preferisco la seconda lezione perchè meglio conforme al testo e al senso.
(132) Il testo ha: *utraque persona in eo venerabilis cioè utrumque minus et patris et domini.* Vedi Instit. Lib. IV. Cap. IV.
(133) *...et si minus obsequens, quam decebat, minusque officiosa, sott. familia.*
(134) *Quoniam in eo est materia rerum* cioè *causa rerum.*
(135) *Inelaibiles sibi maculas inusserunt.* La voce *inelaibiles* è molto rara. Vedi Lattanzio Lib. 7. Divin. Institut. Cap. 20.
(136) *" Mundemus hoc templum* cioè *Pectus humanum ,,.* Vedi Institut. Lib. I. Cap. 20.
(137) *Non cereis ardentibus, sed claritate ac luce sapientiae illuminatur.* Vedi Institut. Divin. Lib. VI. Cap. 6.

INDICE

DEDICA . . . . . pag. IX

INTRODUZIONE . . . . . « XI

NOTE ALL' INTRODUZIONE . . . « XXXIII

NOTA BIBLIOGRAFICA . . . . « XXXIX

CAPITOLO I. . . . . « 1
La sapienza divina e la sapienza umana

CAPITOLO II. . . . . « 5
Della verità, dei suoi gradi e di Dio

CAPITOLO III. . . . . « 7
Dei beni e dei mali della vita e del loro autore

CAPITOLO IV. . . . . « 8
Di Dio e dei suoi affetti. Si risponde ad Epicuro

CAPITOLO V. . . . . « 12
Quale concetto abbiano gli Stoici di Dio. Dell'ira e dell'amore di lui

CAPITOLO VI. . . . . « 17
Dio s'adira

CAPITOLO VII. . . . . « 18
Dell'uomo, dei bruti, della religione

CAPITOLO VIII. . . . . « 22
Della religione

CAPITOLO IX. . . . . « 25
Della Provvidenza di Dio e delle opinioni che non s'accordano con essa

CAPITOLO X. . . . . pag. 27
Dell'origine del mondo, della natura e della Provvidenza

CAPITOLO XI. . . . . pag. 43
Di Dio e della unità. Il mondo è retto e governato dalla sua Provvidenza Divina

CAPITOLO XII. . . . . « 48
Della religione e del timor di Dio

CAPITOLO XIII. . . . . « 49
Grandi sono i vantaggi del mondo e delle stagioni

CAPITOLO XIV. . . . . « 56
Per qual fine Dio abbia creato l'uomo

CAPITOLO XV. . . . . « 58
Perchè l'uomo pecca

CAPITOLO XVI. . . . . « 61
Di Dio, dell'ira e dei suoi affetti

CAPITOLO XVII. . . . . « 64
Dell'ira di Dio e della cura che egli ha degli uomini

CAPITOLO XVIII. . . . . « 70
I peccati devono esser puniti; ciò è impossibile senza l'ira.

CAPITOLO XIX. . . . . « 75
Dell'anima, del corpo e della Provvidenza

CAPITOLO XX. . . . . « 77
Dei peccati e della misericordia di Dio

CAPITOLO XXI. . . . . « 80
Dell'ira di Dio e dell'uomo

CAPITOLO XXII . . . . . « 82
Dei peccati; i versi della Sibilla intorno ad essi

CAPITOLO XXIII. . . . . « 85
Dell'ira di Dio e della punizione dei peccati; carmi delle Sibille che ad essa si riferiscono. Castigo ed esortazione.

NOTE . . . . . « 93

ERMIAS IL FILOSOFO

LO SCHERNO DEI FILOSOFI GENTILI

CLASSICI CRISTIANI

ALTO ASSISTENTE: CARD. PIETRO MAFFI

ERMIAS IL FILOSOFO

LO SCHERNO
DEI FILOSOFI GENTILI

a cura di Geppino Alfredo Rizzo

ANNO DOMINI MCMXXIX

EZIO CANTAGALLI - SIENA

INTRODUZIONE

¶ *Sotto il nome di Ermias il filosofo ci è giunta un' operetta intitolata:* Lo Scherno dei filosofi gentili. *Vi sono messe in burla le contraddittorie opinioni dei filosofi pagani intorno all'anima umana (Capitoli 1-2) e intorno ai principi costituitivi dell' Universo (Capitoli 3-10).*

¶ *Ma chi è Ermias? donde viene e quando visse quest'uomo strano e nemico della filosofia? Come rispondere, quando di lui fan silenzio le sue opere e la tradizione?*

¶ *Per quel che solo riguarda l'epoca in cui visse, uno spiraglio appena di luce ce l'of-*

frono i codici con la qualifica di filosofo che dànno ad Ermias; ma numerosi invece son stati i filologi che han cercato di stabilirla. Si possono raggruppare in due classi: da una parte quelli che collocano l'autore dello Scherno nel II e III sec.; dall'altra quelli che lo fan risalire al V o al VI sec. La prima tesi è la più antica: rimonta a Guglielmo Gave (sec. XVII). Nel sec. XVII due filologi, il Lambeck [Commentaria de Augusta Bibl. Caesarea Vindebonensi, l. VII. pag. 54] e il Tentzel [Exercitationes Selectae, pag. 228] avevano identificato il nostro Ermias con Ermias Sozomeno, lo storico di Gaza, continuatore di Eusebio, fiorito nel sec. V.; ma furono tratti in errore dalla somiglianza del nome ed anche dalla ostilità che Sozomeno mostra verso la filosofia pagana.

¶ Il Cave [Historia Litteraria scriptorum ecclesiasticorum] combatte questa tesi, facendo rilevare le differenze stilistiche tra lo Scherno e la Storia di Sozomeno ed osservando che, col metodo di Lambeck e del Tentzel, si potrebbe meglio identificare Ermias con lo storico ecclesiastico Socrate, ostile più di Sozomeno verso la filosofia pagana; passando

poi a determinare l'epoca in cui visse l'autore dello Scherno, il Cave lo fa rimontare allo scorcio del II sec. (intorno al 170), basandosi specialmente sul titolo di filosofo che Ermias ha in comune con gli apologisti del II sec. (Giustino, Atenagora, Aristide, Panteno, lo pseudo Melitone). Nel XVIII sec. il benedettino Maran comprese nella sua edizione degli Apologisti greci anche lo Scherno, al cui testo fu largo di cure, e, riguardo alla questione cronologica, si schierò col Cave, aggiungendo qualche altro argomento alla tesi del suo predecessore, - fece rilevare, per esempio, l'alta antichità dell'opinione che la filosofia fosse opera diabolica, adducendo alcuni passi di Clemente Alessandrino [Strom. I. p. 310. VI. p. 642], in cui si combatte appunto questa opinione -.

¶ Ma toccava al sec. XIX contrapporre a questa un'altra tesi. G. F. Menzel, che pubblicò un'edizione critica dello Scherno, con prolegomeni e note [Lugduni Batavorum, 1840], credette di doverne collocare la composizione nel V secolo o anche più tardi. Secondo lui uno scritto come lo Scherno, che getta spensieratamente il ridicolo sui filosofi greci, presuppone un ambiente calmo, un'e-

poca tranquilla, che si poteva aver solo nel V secolo, quando il Cristianesimo dominava ormai senza contrasti, non nel II o III secolo, periodo di lotta cruenta, in cui a tutt'altro si doveva pensare che a scherzi frivoli. E, come si vede, un argomento molto relativo, se non proprio campato in aria: il Menzel dimenticava gli scherzi di Taziano e non comprendeva che il calore e l'accanimento che Ermias mostra nel combattere la filosofia pagana mal s'accordano con un ambiente calmo ed un'epoca tranquilla.

¶ Gli argomenti del Menzel non eran però tutti così deboli come questo. Egli, ponendo a riscontro alcuni passi di Ermias con passi degli scritti di Teodoreto (V secolo), Nemesio (V secolo) e della Cohortatio pseudogiustinica (epoca incerta), ne induceva la dipendenza dello Scherno da quegli scritti e quindi la impossibilità di collocare Ermias prima del V secolo; questo argomento sarebbe di gran peso, se non mancasse di basi veramente solide.

¶ Il Diels [Doxographi graeci, Berolini, MDCCC. LXXIX. p. 262] infatti, fece notare che non hanno nessun valore i raffronti con Nemesio e Teodoreto, perchè nel primo

caso si tratta di parole interpolate nel testo dello Scherno, [l'osservazione era stata fatta dal Maran in una nota al capitolo 1], *nel secondo, di un luogo comune che Ermias non aveva bisogno d'andare a pescare in Teodoreto: restano i raffronti con la* Coh., *raffronti innegabili, ma che non possono condurre ad una conclusione certa, dato il carattere apocrifo della* Coh. *stessa.*

¶ *Dopo il Menzel, un altro studioso, il v. Otto* [Corpus apologetorum christianorum saec. II. vol. IX. Jena, 1872] *riprese il problema della datazione dello* Scherno. *Egli mise a nuovo la tesi del Cave, collocando Ermias negli ultimi anni del II secolo.*

Ecco i suoi argomenti:

¶ *1) a Ermias vien dato in tutti i codici il titolo di* filosofo, *titolo che ritenevano nel II secolo i filosofi pagani convertiti al Cristianesimo; lo ritenevano per ricordarsi sempre dell'errore da cui provenivano e della grazia che Dio aveva loro concesso col chiamarli alla verità; con questo titolo sono contrassegnati Giustino, Atenagora etc., tutti del II secolo: dunque anche Ermias appartiene al II secolo.*

¶ *2) lo* Scherno dei filosofi gentili *non a-*

vrebbe avuto alcun significato, se il paganesimo non fosse stato ancora nel suo pieno vigore all'epoca della composizione di Ermias: questa sarebbe inesplicabile nel V o VI secolo, quando dei pagani non restavano che pochi nuclei sparsi per i pagi [cfr. Theodos. II. in Cod. Theod. XVI. 10. 22] *e c'era solo un esiguo numero di filosofi neoplatonici* "in umbraticulis latitantes„ *(l. c. p. XLIX), che nel 529 finirono con l'essere espulsi anche da Atene, ultimo loro rifugio, da Giustiniano II.*

¶ *A questi due argomenti principali l'Otto ne aggiunge qualche altro di minore importanza e di valore assai dubbio. Sono in sostanza gli argomenti del Cave; è anzi il ragionamento del Cave riveduto e corretto.*

¶ *La voce del benemerito editore degli Apologisti greci restò per allora isolata, anzi si attirò la riprovazione del Diels, che, nei* Prolegomeni *ai suoi* Doxographi graeci, *spese due buone pagine a confutar quegli argomenti. Al primo contrappone una ipotesi sottilissima: il titolo di filosofo potrà essere stato aggiunto da emanuensi che poterono scambiare Ermias, l'autore dello* Scherno, *con Ermias, padre d'Ammonio, detto pure filo-*

sofo presso uno scoliaste d'Aristotile e che dovevan conoscere ex scholasticho usu il padre di Ammonio. Noi c'inchiniamo riverenti dinanzi a Hermann Diels, architetto insuperabile di ragionamenti sottili, ma ci permettiamo d'osservare che, perchè il suo ragionamento basato sul posse non restasse una pura esercitazione intellettuale, ma portasse a qualche conclusione almeno probabile, avrebbe dovuto prima dimostrare che le differenti famiglie dei codici di Ermias, tutti i manoscritti danno ad Ermias il titolo di filosofo, risalgono tutte ad un medesimo archetipo e dir come mai quegli emanuensi, i quali ex scholastico usu dovevano conoscere Ermias padre di Ammonio, potevan confondere così banalmente il nemico acerrimo dei filosofi con Ermias, filosofo e padre di filosofo.

¶ Al secondo argomento risponde molto debolmente, obiettando che a ogni modo la filosofia pagana e, in genere, il paganesimo, duraron fino al VI secolo, come è anche provato dal decreto di Giustiniano. Ma il Diels non si accorse che si trattava ormai di un fatto individuale, non sociale, che i pagani erano in numero esiguo, tanto che Giusti-

niano potè costringerli a farsi Cristiani (Otto, l. c., p. XLIX): è credibile allora che Ermias infierisse con tanto accanimento contro dei morituri, anzi, contro dei morti? che lacerasse con tanta forza Platone, Aristotile, Epicuro etc., quando solo pochi oscuri filosofi vivacchiavano annidati e impauriti nella scuola ateniese?

¶ A pochi anni di distanza dal Diels, l'Harnack [Gesch. der altchristl. Lit. II. p. 197], aggiunse un nuovo argomento, desunto dall'apostrofe iniziale dello Scherno, che egli considera come un'apostrofe diretta a un pubblico che Ermias conosceva bene; l'operetta quindi non può collocarsi nel II o III secolo, ma dopo Costantino, dopo il trionfo della Chiesa.

¶ Altro sostenitore della tardiva composizione dello Scherno è il Wendland [Theol. Lit. Ztg. 1899. 186], che nel 1899 si occupò di Ermias ed opinò che fosse l'Ermias a cui è indirizzata la 129ª lettera di Procopio di Gaza e accennò ad affinità col Teofrasto di Enea di Gaza [cfr. Aen. Gaz. Theophr. ed Lips. 1665, p. 14 in Diels, l. c. p. 262]; ipotesi campata in aria e che somiglia

molto alla vecchia identificazione di Ermias con Ermias Sozomeno.

¶ Col volo pindarico del Wendland, si chiuse per la questione cronologica dello Scherno il secolo XIX. Il secolo nostro rappresenta una reazione alla tesi del Menzel, fatta sempre a base dei vecchi argomenti del Cave, riverniciati e arricchiti di qualche aggiunta. Apre l'attacco il Di Pauli, 1907, portando una novità, col far notare lo spirito lucianeo - denaturato, s'intende - da cui è pervaso lo Scherno, e pone la composizione di esso tra il 180 ed il 220. [In Die Irrisio des H. cit. v. p. 11. n. 1]. Della stessa opinione era presso a poco il Kruger [Gött. gel. Anz. 1905, 25] e così pure la pensano due storici della letteratura cristiana, il Bardenhewer [Gesch. der altkirchl, Lit. I. p. 229 e segg. Man. di Patrol. - Trad. Italiana Mercanti - I. p. 88 e segg.], e il Jordan [Gesch. der altkirchl. Lit. pag. 224] ed il francese Aimè Puech [Les Apologistes grecs, pagg. 279-283].

¶ E siamo alla fine della storia della questione più importante, se non unica, che si fa intorno allo Scherno di Ermias il Filosofo.

¶ Io aderisco incondizionatamente alla tesi

di quelli che collocano Ermias nel II o III secolo, basandomi, oltre che sul titolo di filosofo, che tutti i manoscritti gli attribuiscono, sulla antichità della opinione che la filosofia fosse opera diabolica e sull'acredine della polemica e anche su di un'altra ragione: lo Scherno *è bene inquadrato nell'ambiente del II-III secolo; anzi fuor di esso resterebbe assolutamente inesplicabile.*

¶ *Così, se anche non si può far di Ermias un imitatore di Luciano, lo si deve ad ogni modo collocare nell'epoca in cui circolavan le idee, le passioni che si riflettono negli scritti del Samosatense e che questi contribuì a diffonder mettendoci molto del suo, o almeno nell'epoca in cui l'influenza di Luciano dovea essere ancora forte; lo si deve collocare insomma nell'epoca in cui i Cristiani, certi dell'esclusivo possesso della verità, si scagliavano contro la filosofia pagana e proclamavano con convinzione incrollabile: "I Cristiani sono i soli che, fra i popoli della terra, posseggono la verità ,,.* [Aristide, Apol. 15].

GEPPINO ALFREDO RIZZO

Paternò di Sicilia, 1929.

LO SCHERNO DEI FILOSOFI GENTILI

I.

Valore e origine della filosofia; varietà delle opinioni dei filosofi riguardo all'essenza dell'anima.

¶ Paolo, il beato apostolo, scrivendo ai Corinti, che abitano la regione laconica della Grecia (1), ebbe a dichiarare: "O diletti, la sapienza di questo mondo [è] stoltezza dinanzi a Dio (2)„, e ben a ragione. Io penso infatti che [essa] abbia origine dalla defezione degli angeli (3). Per questa ragione i filosofi, nell'esporre le [loro] teorie, parlano senza armonia e senz'accordo fra di loro. Alcuni infatti dicono che loro anima è il fuoco, altri l'aria, altri la mente, altri il moto, altri il vapore, altri una forza emanante dagli astri,

altri un numero mobile, altri l'acqua generante, altri un elemento da elementi, altri una proporzione, altri il sangue, altri lo spirito, altri la *monade* e altri ancora esprimono opinioni contradittorie. Quante ciarle [non si son fatte] intorno a questi argomenti? quanti battibecchi, quante liti di sofisti, che stanno piuttosto ad altercare che a scoprire la verità?

II.

Varietà delle opinioni dei filosofi intorno al sommo bene e al destino dell'anima.

¶ Ma passi pure se litigano intorno all'[essenza] dell'anima, mentre si trovan [tanto bene...] d'accordo nel resto delle dottrine che la riguardano. Ma che! Uno chiama il piacere bene di essa, un altro, male, un altro, qualche cosa di mezzo tra il bene e il male; riguardo poi alla sua natura, alcuni la dicono immortale, altri mortale, altri sopravvivente per poco tempo, altri la fanno imbestiare, altri [la] fan scomporre in atomi, altri reincarnare tre volte, altri le assegnano periodi di tremila anni (4). Oh! quelli che non vivono neppure cento

anni promettono tremila anni di là da venire; questo dunque come si deve chiamare? A parer mio, ciarlataneria o stoltezza o demenza o spirito di contradizione o tutte [queste] cose insieme. Se han trovato la verità, siano d'accordo allora o ci si mettano, e io volentieri crederò loro; ma se tiran violentemente l'anima chi in una natura chi in un'altra, chi in una sostanza chi in un' altra, e [la] trasportano da una materia a un altra, confesso

che questa instabilità delle cose mi riesce dura.

¶ Ora sono immortale e [ne] godo, ora invece divento mortale e piango: ora mi sciolgo in atomi, divento acqua, aria, fuoco: poco dopo nè aria nè fuoco: [chi] mi fa bestia, [chi] pesce; di nuovo dunque ho per fratelli i delfini (5). Se guardo me stesso, ho terrore del [mio] corpo e non so come chiamarlo, se uomo o cane o lupo o toro o uccello o serpente o drago o chimera. Dai filosofi infatti son trasformato in tutte le specie di animali: terrestri, acquatici, volatili, multiformi, salvatici, domestici, muti, canori, irragionevoli, ragionevoli: nuoto, volo, striscio, corro, siedo; inoltre Empedocle mi fa anche cespuglio.

III.

Disaccordo dei filosofi riguardo ai principî della natura; teorie di Anassagora, Parmenide e Anassimene.

¶ Quando i filosofi adunque non possono essere d'accordo nel trovar l'anima, tanto meno potranno insegnare la verità intorno agli dèi o intorno al mondo.

¶ Eppure son coraggiosi, per non dir stolti! Essi infatti, mentre non sanno trovare la propria anima, investigano la natura degli dèi medesimi, e, mentre non conoscono il proprio corpo, s'impacciano della natura del mondo. Debbono dunque necessariamente opporsi gli uni agli altri riguardo ai principî della natura. Quando mi prende Anassagora, [m']insegna questo: "Principio di tutte le cose [è] la mente ed essa [è] causa e signora dell'universo e dà ordine alle cose disordinate, moto alle immobili, distinzione alle confuse, ornamento alle disadorne „.

¶ Quando Anassagora dice questo mi è caro e abbraccio la [sua] teoria. Ma si oppongono a essa Melisso e Parmenide. Parmenide invero anche in poesia bandisce che l'essere è uno, eterno, infinito, immutabile e in tutto uguale [a sè stesso].

¶ Di nuovo dunque, [cambiando opinione], passo, non so come, a questa teoria. Parmenide scacciò Anassagora dalla mia mente. Appena però credo di possedere una teoria incrollabile, Anassimene, sottentrando [a Parmenide], si oppone gridando: " Ma io ti dico: l'universo è aria, e questa, condensandosi e rapprendendosi, diventa acqua e terra, rarefacendosi e dilatandosi, etere e fuoco, riprendendo la sua natura, [ridiventa] aria ,,. Di nuovo cambio opinione in questo senso e tengo caro Anassimene.

IV.

Teorie contraddittorie di Empedocle, Protagora, Talete e Anassimandro.

¶ Ma si leva contro Empedocle, sbuffando e gridando a squarciagola dall'Etna: " Principî di tutte le cose [sono] l'odio e l'amore, questo congiungendo, quello dividendo; e il loro contrasto produce tutte le cose. E affermo che le stesse cose sono simili e dissimili, infinite e finite, eterne e generate ,,. Bravo, o Empedocle! ti seguo anche fino ai crateri del fuoco. Ma Protagora, levandosi dall'altra parte, mi

tira indietro, dicendo: " Misura e giudice delle cose [è] l'uomo, e le cose che cadono sotto i sensi esistono, mentre quelle che non ci cadono non esistono nelle forme dell'essere ,,.

¶ Adulato da Protagora con questo discorso, godo che [egli] attribuisca all'uomo tutta o [almeno] la maggiore importanza. Da un'altra parte però Talete mi accenna la verità, designando come principio dell'universo l'acqua: " E dall'umido proviene ogni cosa e in umido si risolve, e la terra si muove sull'acqua ,,. Perchè dunque non dovrei credere a Talete, il più vecchio degli Joni? Ma il suo concittadino Anassimandro dice che principio più antico dell'umido è il moto eterno, e da questo sono alcune cose create, altre distrutte. E allora si presti fede ad Anassimandro.

V.

Teorie contraddittorie di Archelao, Platone e Aristotile.

¶ Ma non è una celebrità Archelao, che assegna come principî dell'universo il caldo e il freddo? Ma poi, neppur con questo va d'accordo quel bociatore di Platone, che dice esser principî Dio, la materia e il modello. Ora sì che son convinto!

¶ Come non dovrei credere al filosofo creatore del carro di Zeus? (6). Dietro [a lui] si leva però il suo discepolo Aristotile, che invidia al maestro la creazione del carro. Egli pone altri principî: l'azione e il patire; e [dice] che l'elemento attivo, l'etere, è impassibile e l'elemento passivo ha quattro proprietà: aridità, umidità, calore e diaccio che, nell'avvicendarsi continuo, dan la vita e la morte a tutte le cose.

¶ Ma siamo gia stanchi d'essere portati di qua e di là dalle [varie] teorie. Senonchè persisterò nell'opinione di Aristotile e nessun discorso al mondo mi noi.

VI.

Teorie contraddittorie di Ferecide, Leucippo, Democrito, Eraclito ed Epicuro.

¶ Ma che debbo fare? Vecchi più antichi di questi fan muovere l'animo mio come una marionetta: Ferecide che dice essere principî [dell'universo] Zeus, Ctonie e Cronos: Zeus, l'etere, Ctonie, la terra, Cronos, il tempo; l'etere [è] l'elemento attivo, la terra l'elemento passivo, il tempo [l'elemento] in cui

esistono le cose generate. Ma reciprocamente s'invidiano questi vecchi. Leucippo infatti, stimando ciance tutte queste cose, dice che i principî sono gli [elementi] infiniti, sempre mossi e piccolissimi; e che quelli sottili, andati in alto, diventano fuoco e aria, mentre quelli più grossi, stabilendosi in basso, [diventano] acqua e terra. Fino a quando sarò costretto ad ascoltare tante stranezze, senza imparar nulla di vero?

¶ Bisognerebbe trarmi, almeno in parte, d'errore, ma so che Democrito dichiara principî l'essere e il non essere: l'essere pieno e il non essere vuoto; e il pieno produce nel vuoto tutte le cose mediante rivolgimento o movimento uniforme. Oh! forse crederei al bel Democrito e vorrei ridere insieme con lui (7), se non me ne distogliesse Eraclito, che piange (8) e insieme dice: "Principio dell'universo è il fuoco; due poi son le sue proprietà: la densità e la radezza, l'una attiva, l'altra passiva, l'una che unisce, l'altra che divide „. Ne ho di troppo. Quanti principî! Ne ho preso una sbornia, io! (9) Ma qui anche Epicuro mi esorta a non far torto in nessun modo alla sua bella teoria degli atomi e del

vuoto, perchè dal vario e multiforme intrecciarsi di questi, tutte le cose nascono e periscono.

VII.

Opinioni contraddittorie di Cleante e degli Scettici.

¶ Non ti contraddico, o Epicuro, amabile sopra gli uomini tutti; ma c'è Cleante che, sollevando la testa dal pozzo ([10]), deride la tua dottrina, mentre gli attinge lui i veri principi: Dio e la materia; e [dice che] la terra si trasforma in acqua, l'acqua in aria, che sale su in alto; il fuoco si avvicina ai confini della terra, l'anima penetra per tutto l'universo, e noi siamo animati, perchè abbiamo una parte di essa.

¶ Pur essendo questi [filosofi] così numerosi, se ne vien dalla Libia verso me un'altra moltitudine: Carneade, Clitomaco e i loro discepoli, che, calpestate tutte le teorie degli altri, dichiarano francamente che tutte le cose sono incomprensibili e accanto alla verità sta sempre qualche fallace immaginazione. Che debbo adunque far io, dopo aver stentato per tanto tempo? come potrò cacciare dalla mia mente

tante dottrine? Se nulla infatti possiamo comprendere, la verità sfugge agli uomini e [allora] l'eroica filosofia combatte piuttosto con ombre, che possedere la conoscenza degli esseri.

VIII.

Teoria di Pitagora e dei suoi seguaci.

¶ Ma altri, [provenienti] da antica tribù, Pitagora e i suoi compagni, venerabili (11) e taciturni (12), mi affidano, come misteri, nuove teorie, [mentre all'orecchio mi sussurrano] la grande e davvero arcana parola: " [Credi:] Lo disse lui ,,.

¶ Principio di tutte le cose è la *monade;* dalle sue figure e dai numeri nascono gli elementi: e il numero, la figura e le dimensioni di ciascuno di questi elementi, [Pitagora] espone press'a poco in tal modo. Il fuoco, che è circoscritto da quattro [triangoli] equilateri, consta di ventiquattro triangoli rettangoli; ciascun [triangolo] equilatero consta di sei triangoli rettangoli, onde il fuoco lo rassomigliano ad una piramide. L'aria, che è circoscritta da otto [triangoli] equilateri, consta di quarantotto

triangoli rettangoli ed è simile all'ottaedro, che è circoscritto da otto triangoli equilateri, ciascuno dei quali si scompone in sei [triangoli] uguali ed equilateri; consta di centoventi triangoli uguali ed equilateri. L'etere consta di dodici pentagoni equilateri ed è simile al dodecaedro. La terra consta di quarantotto triangoli ed è circoscritta da sei quadrati; rassomiglia al cubo; il cubo infatti è circoscritto da sei quadrati, ciascuno dei quali si scompone in otto triangoli, sicchè in tutto son quarantotto.

IX.

Ermias misura l'universo

¶ Pitagora dunque misura l'universo. Io d'altra parte, ispirato da Dio, dimentico la casa, la patria, la sposa, i figlioletti e non me ne curo più. E salgo in persona nell'etere stesso e, preso da Pitagora il braccio, comincio a misurare il fuoco: Zeus non è bastante a misurare, ma se non salgo nel cielo e anch'io non misuro l'etere, il grande animale, il gran corpo, la grande anima, l'imperio di Zeus è bello e spacciato. Dopo che

avrò misurato e Zeus avrà appreso da me quanti angoli ha il fuoco, scendo dal cielo e, rifocillatomi con olive, fichi e verdura, vado per la [via] più breve sull'acqua e misuro col braccio, col dito e col mezzodito l'umida sostanza e rilevo la sua profondità, perchè io possa insegnare anche a Posidone su quanto mare egli imperi. In un giorno poi percorro la terra intera e raccolgo il numero, le dimensioni e le figure di essa. Dato il mio carattere e la mia età ([13]), son sicuro che non tralascerò nemmeno un palmo di tutto l'universo; vengo a conoscere anche il numero degli astri, dei pesci e degli animali, e, ponendo l'universo su di una bilancia, posso facilmente conoscerne il peso.

¶ Occupandosi fino a ora di queste cose, il mio spirito si è studiato di conseguire il dominio sull'universo ([14]).

X.

Ermias comincia a misurare gli universi epicurei, ma, a un certo punto, deve smettere, vinto dalla stanchezza e dalla confusione.

¶ Ma Epicuro, chinandosi in avanti, mi dice:

" Amico, tu hai misurato un solo universo; ma ci son molti, che dico? infiniti universi „. Son dunque costretto a misurare nuovamente altri cieli, altri eteri e per giunta molti! Suvvia, allora, senza indugio, provvistomi di vettovaglie per pochi giorni, mi metterò in viaggio per gli universi epicurei. Trasvolerò senza difficoltà sui confini [del nostro universo], Teti e Oceano; giunto in un nuovo universo, come in un'altra città, misuro tutto in pochi giorni. Di là passo in un terzo universo, poi in un quarto, poi in un quinto, in un decimo, in un centesimo, in un millesimo, e fin dove? Già mi si fanno innanzi le tenebre dell'ignoranza, un perfido inganno, un incalcolabile errore, un'imperfetta percezione, un'incomprensibile stoltezza. Ma perchè non mi accingo a contare perfino gli atomi onde constano tanti universi, per non lasciare inesplorato niente di queste cose tanto necessarie e utili, da cui dipende la fortuna di ogni casa e di ogni città?....

¶ Le ho esposte per esteso queste cose, per mostrare la contradizione che c'è nelle loro teorie e come le loro ricerche nel campo della natura procedano all'infinito e non ab-

biano termine, [come] i loro risultati rimangano senza dimostrazione, niente utili, non avvalorati da alcun fatto chiaro o da alcuna ragione evidente.

NOTE

(1) Ermias è in errore, perchè Corinto è situata nell'Argolide e non nella Laconia.

(2) Lettera I ai Corinti. III. 19.

(3) La filosofia cioè ebbe origine dai demoni. L'origine diabolica della filosofia fu nel II sec. ammessa da molti Cristiani, contro cui si schiera Clemente Alessandrino [cfr. specialmente Strom. I. pag. 310 e VI. pag. 647].

(4) Si allude a Platno che nel Fedro, pag. 249 *A.*, dopo aver parlato delle anime volgari, che non ritornano al luogo onde si mossero se non dopo diecimila anni, dice delle anime dei filosofi: "Queste, al terzo periodo millenario, se hanno preso per tre volte di seguito questa vita, messe le ali, nel terzo millennio se ne vanno„. Nel Fedone, pag. 107 *E.*, poi si parla di "molti e

lunghi periodi di tempo, che nella Repubblica, X. pag. 615 *A.*, son determinati nel numero di dieci e della durata di cento anni ciascuno„. In tutti questi passi si scorgono evidenti influssi orfico-pitagorici [cfr. C. Pascal, Credenze di Oltre Tomba, II. pagg. 95 e segg.].

(5) Per la spiegazione di questa uscita di Ermias si veda il dialogo lucianeo di Posidone e i delfini [Dial. mar. 8] dove si accenna alla trasformazione in delfini dei pirati che assalirono Dionisio [cfr. pure Ovidio, Met. III. 666 e segg.]. Ermias, divenuto pesce, ha di nuovo come fratelli i delfini, che aveva già prima avuto fratelli, quando erano uomini.

(6) Il passo platonico, che ha dato origine a questo scherzo, è il seguente: Il grande capo I che è I nel cielo, Zeus, guidando un carro alato, avanza il primo, ordinando e curando tutto; a lui fa seguito l'esercito degli dèi e dei Genî, ordinato in undici schiere„. [Fedro pag. 246 *E.*].

(7) Democrito rideva di tutto, perchè tutto gli sembrava ridicolo in quanto vuoto e composto di atomi, momentaneamente congiunti; niente di serio quindi nell'universo [cfr. Luc. Vit. Auct. 13].

(8) Eraclito invece piangeva di tutto, perchè tutto è soggetto al dolore e alla morte.

(9) L'espressione non manca di una certa vivezza; anche il lettore, dopo questa ridda di nomi e di sistemi filosofici, si sente girar la testa...

(10) Narra Diogene Laorzio [VII. 168] che Cleante, essendo povero, di giorno attendeva alla filo-

sofia e di notte attingeva nei giardini acqua dai pozzi: così sbarcava il lunario.

(11) I pitagorici non erano semplici filosofi, ma anche mistici e perciò son detti venerandi.

(12) Per essere iniziati alla filosofia pitagorica si doveva osservare rigidamente il silenzio per cinque anni.

(13) Da questa espressione si può desumere che Ermias non fosse di età avanzata quando compose lo Scherno; e, ricordando che sopra ha menzionato i figlioletti, possiamo dargli un'età fra i 30 e i 40 anni.

(14) Perchè condizione essenziale per dominarlo è conoscerlo anche nelle sue minuzie.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . . pag. V

CAPITOLO I. . . . . « 1
Valore e origine della filosofia; varietà delle opinioni dei filosofi riguardo all'essenza dell'anima.

CAPITOLO II. . . . . « 2
Varietà delle opinioni dei filosofi intorno al sommo bene e al destino dell'anima.

CAPITOLO III. . . . . « 4
Disaccordo dei filosofi riguardo ai principî della natura; teorie di Anassagora, Parmenide e Anassimene.

CAPITOLO IV. . . . . « 5
Teorie contraddittorie di Empedocle, Protagora, Talete e Anassimandro.

CAPITOLO V. . . . . « 6
Teorie contraddittorie di Archelao, Platone e Aristotile.

CAPITOLO VI . . . . . « 7
Teorie contraddittorie di Ferecide, Leucippo, Democrito, Eraclito ed Epicuro.

CAPITOLO VII. . . . . « 9
Opinioni contraddittorie di Cleante e degli Scettici.

CAPITOLO VIII. . . . . « 10
Teoria di Pitagora e dei suoi seguaci.

CAPITOLO IX . . . . . « 11
Ermias misura l'universo.

CAPITOLO X. . . . . « 12
Ermias comincia a misurare gli universi epicurei, ma, a un certo punto, deve smettere, vinto dalla stanchezza e dalla confusione.

NOTE 15

6014

BIBLIOTECA CIVICA

BCS00006014